

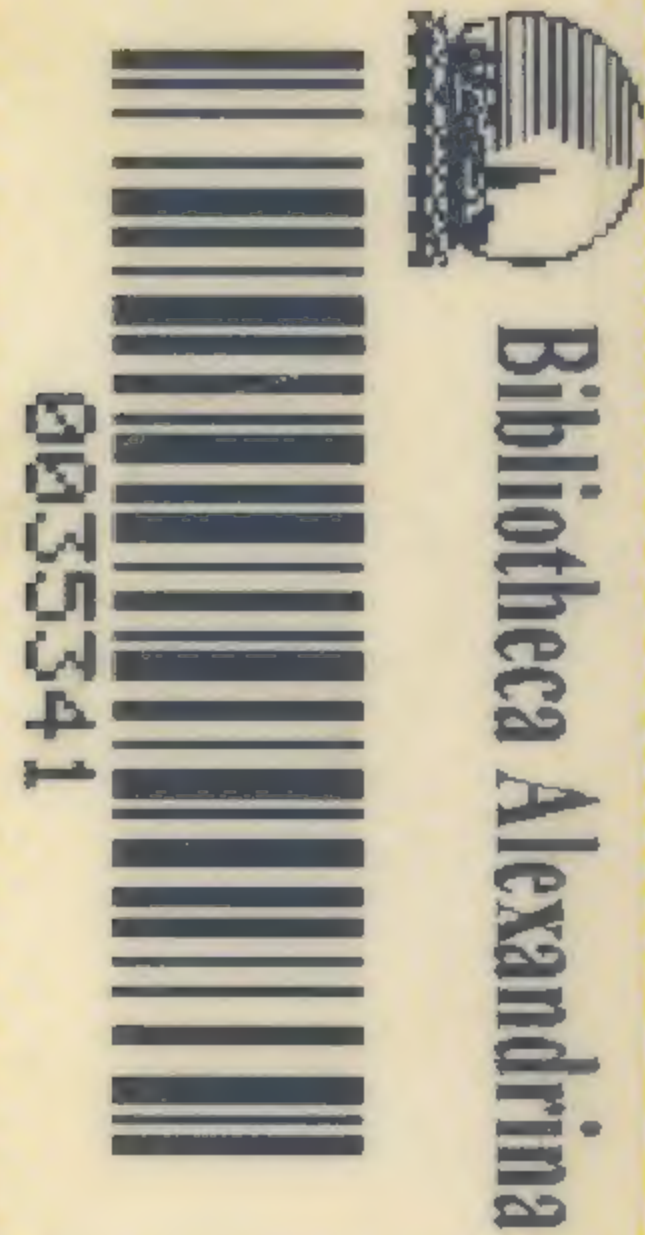
دراسيات في تاريخ وخصائصة الشعوب الامتينا القلنمة

تأليف
الدكتور محمد خليفة حرج احمد
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين الهراني

القاهرة - تليفون ١٠٢٦٦٦



دراسيات في تاريخ وخصائصة الشعوب الامتتا القديمة

تأليف
الدكتور محمد خليفة حسن احمد
كلية الاداب - جامعة القاهرة

١٩٨٥

دار الثقافة للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

لا يزال حقل الدراسات السامية القديمة حقلاً بكرًا وميدانًا خصبا يتطلب مزيدا من الجهد العلمى من جانب المتخصصين لتغطية الجوانب المتعددة لهذا الميدان العلمى الهام وللكشف عن تاريخ وحضارة الشعب السامى القديم . والمكتبة العربية لا تحظى فى هذا المجال الا بعدد قليل جدا من الدراسات التى تغطى هذا التخصص الحيوى الهام . وهى فى معظمها دراسات تتناول موضوع حضارة الشعوب السامية القديمة بشكل اجمالى عام وبصورة مختصرة لا تعبر عن تفاصيل هذه الحضارة وما تم الوصول اليه من تفكير سامى عبر آلاف السنين من تاريخ الساميين فى مجالات التاريخ والدين والادب والفن .

وهذا الكتاب هو محاولة فى هذا الاتجاه الرامى الى البحث فى بنية التفكير السامى القديم والعوامل المشكلة لهذه البنية مع رؤية نقدية تحليلية لتفاصيل الحياة السامية القديمة ، ودقائق التفكير السامى القديم، ورؤية الشعوب السامية القديمة لنفسها ، وما يكون قد طرأ على هذه الرؤية من اضافات أو مؤثرات قد لا تعبر تعبيرا سليما عن المضمون الحقيقى لبعض جوانب التراث السامى القديم .

ويتكون هذا العمل من مجموعة من الدراسات التاريخية والدينية والأدبية عن تاريخ وحضارة بعض الشعوب السامية القديمة .

وتتناول الدراسات التاريخية تحليلا للدلالات التاريخية والدينية للمسميات عبرى - اسرائيلى - يهودي كما وردت فى المصادر اليهودية

والمسيحية والاسلامية مع توضيح للاختلافات الواردة فى معانى ودلالات هذه المسميات على حسب استخدامهما فى المصادر اليهودية، والتعريف بوضع هذه المسميات فى المصادر المسيحية والاسلامية. وفى الدراسة التاريخية التالية يقدم الباحث عرضاً نقدياً للتاريخ العبرى القديم موضحاً التغييرات التى أحدثها اليهود عبر العصور لاعادة تفسير هذا التاريخ . أما الموضوع الثالث فى مجموعة الدراسات التاريخية فهو يقدم محاولة لفهم طبيعة تاريخ شعوب ما بين النهرين ، ولتوضيح رؤية انسان ما بين النهرين التاريخية ودور الاسطورة فى فهم هذه الرؤية مع الاشارة الى المحاولات الفاسذية الأولى للتفكير فى مسائل الموت والخلود والمصير الانسانى وتأثير هذا كله على الانتاج الأدبى والفنى لشعوب ما بين النهرين .

أما الدراسات الدينية فتتكون من بحثين يعالج الأول منهما المنهج الذى اتبعه ابن الكلبي فى دراسة الديانة العربية القديمة والاسلوب الذى اتبعه فى الوصف الدينى لأصنام العرب قبل الاسلام مع توضيح لنظريته فى الديانة العربية القديمة . وهذه أول محاولة لتقديم ابن الكلبي كمؤرخ للأديان وتوضيح منهجه فى هذا المجال العلمى . ويعالج البحث الدينى الثانى موضوع خصائص الديانة اليهودية فى ضوء مقارنة هذه الخصائص بالوضع الدينى عند الساميين القدامى عامة مع تبيين الخطوات التى قطعتها اليهودية فى تطور التفكير الدينى عند الساميين .

وتتناول مجموعة الدراسات الأدبية مناقشة فكرة الاغتراب فى الأدب العبرى القديم مع توضيح مصادر وأصول ومظاهر هذه الفكرة واعطاء نموذج أدبى عليها من قصة أيوب فى العهد القديم . ويتناول البحث الأدبى الثانى موضوع البطولة فى قصة أيوب ومقارنتها بالبطولة فى العالم القديم ، وتوضيح وجوه الاختلاف بين نظرة الساميين الى البطولة ونظرة غيرهم من الشعوب القديمة .

وأخيرا نتمنى أن تحظى هذه الدراسات باهتمام القارئ الكريم ،
ونأمل أن تكون هذه الدراسات المتنوعة فى تاريخ وديانة وأدب الشعوب
السامية القديمة بداية للانتقال الى مرحلة المعالجة التفصيلية الدقيقة
لبعض جوانب الحضارة السامية القديمة .

والله ولى التوفيق

دكتور محمد خليفة حسن احمد

كلية الآداب جامعة القاهرة

١٩٨٤

الباب الأول

دراسات تاريخية

المبحث الأول :

أدلال التاريخ والدينية للمسميات عبرى — أسرائيلي —
يهودى : نظرة مقارنة فى المصادر اليهودية والمسيحية والاسلامية •

المبحث الثانى :

التاريخ العبرى القديم — رؤية نقدية عامة •

المبحث الثالث :

التفكير التاريخى وأثره على الأدب والفن عند شعوب ما بين
النهرين •

المبحث الأول

- الدلالات التاريخية والدينية للتسميات عبرى - اسرائيلى - يهودى - نظرة مقارنة فى المصادر اليهودية والمسيحية والاسلامية .

مقدمة :

- التسميات عبرى - اسرائيلى - يهودى فى المصادر اليهودية .

أولا : التسمية عبرى

ثانيا : التسمية اسرائيلى

ثالثا : التسمية يهودى

التسميات :

- عبرى - اسرائيلى - يهودى فى المصادر المسيحية .

التسميات :

- عبرى - اسرائيلى - يهود فى المصادر الاسلامية .

خاتمة .

دلالات الترميزية والدينية للمسميات

عبرى — اسرائيلى — يهودى

مقدمة :

لقد عرف اليهود عبر المصور بأكثر من تسمية • وبسبب هذا التعدد فى المسميات أصبح من الخطأ الشائع عدم التفرقة بينها فى بعض الانتابات العربية عامة ، وفى المجالات والصحف اليومية على وجه الخصوص حيث تستخدم المسميات (عبرى — اسرائيلى — يهودى) دون أدنى تفریق لمعانيها ودلالاتها التاريخية والدينية المتباينة • فالحقيقة أن كل تسمية منها تدل على معنى خاص وتفسير فى نفس الوقت الى مرحلة تاريخية معينة من مراحل التاريخ اليهودى • وقد ساد استخدامهما بيننا على أنها أسماء مختلفة لشيء واحد دون تمييز لدلالاتها المختلفة ودوراتها الزمنية المتباينة •

وهى هذا المقل • نحاول أن نوضح اختلافات هذه المسميات ونشير فى نفس الوقت الى العلاقات التاريخية والدينية التى تربط بينها • والتى كانت سببا من أسباب هذا الخلط الذى نراه فى استخدامهما • ونرتب هذه المسميات ترتيبا تاريخيا حسب أولوية ظهورها فى التاريخ اليهودى موضحين الاسباب التى أدت الى ظهور التسمية • وإلى هجرها وظهور تسمية جديدة • أو استمرارها الى جانب التسمية الجديدة مع الإشارة الى الحدود التى تستخدم فيها التسمية القديمة مع وجود تسمية جديدة • الى غير ذلك من الممارقات التى تمخض عنها التاريخ اليهودى •

التسميات عبرى - اسرائيلى - يهودى فى المصادر اليهوديه .

أولا : التسمية (عبرى) :

عبرى كلمة مفردة جمعها عبريون . وترد أيضا عبرانى وجمعها عبرانيون . وقد وردت هذه التسمية منسوبة الى ابراهيم عليه السلام حيث تطلق عليه التوراة اسم « أبرام العبرانى »^(١) وتشق هذه التسمية من الجذر الثلاثى العبرى **עבר** المقابل للجذر الثلاثى العربى «عبر»

ويأخذ هذا الجذر فى اللغة العبرية معنى انتقل أو رحل أو عبر من مكان الى آخر فيكون معنى العبرى المتنقل أو المرتحل ، أو العابر ويعتقد بعض الدارسين أن التسمية عبرى مأخوذة من عابر أحد أجداد ابراهيم عليه السلام^(٢) . هذا بينما يشير فريق آخر من العلماء الى وجود علاقة بين اللفظ عبرى واللفظين عبرو وخبرو فى المصادر المصرية القديمة والمصادر الآشورية البابلية التى اعتادت الاشارة الى بعض القبائل البدوية العربية ومنها القبائل الآرامية العربية التى يقال ان ابراهيم عليه السلام ينتمى اليها . كما تشير هذه المصادر الى أن اللفظ عبرو كان يطلق حوالى الالف الثانية قبل الميلاد على عدد من القبائل فى شمال شبه الجزيرة العربية وفى الشام^(٣) .

بالاضافة الى هذا يحمل اللفظ (عبرى) دلالات أخرى منها دلالته على غربة الشعب المسمى بهذا الاسم . فقد ورد اللفظ عبرى فى مواضع كثيرة من التوراة بمعنى الغريب أو الأجنبى^(٤) . وهناك اشارات الى أن

(١) التكوين : ١٤ : ١٣ .

(٢) التكوين : ١٠ : ٢١ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ١١ : ١٤ - ١٧ .

(٣) Andre Robert and Andre Feuillet, Introduction to the Old Testament, vol. I, Doubleday & co., N. Y., 1970, p. 42 - 44.

(٤) التكوين : ٢٩ : ١٤ ، ١٨ ، ٤١ : ١٢ الخروج ١ : ١٩ .

اللفظ عبرى استخدم على لسان الشعوب التى عاش بينها العبريون •
بل ان التوراة نفسها تتحدث عن العبريين بصفاتهم غرباء ، بما قد يعنى
أن العبرى أجنبى •

فنجذ فى سفر الخروج العبارة التالية : « اذا اشتريت عبدا عبرانيا
فست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا » (٥) • بينما ينظر
سفر التثنية الى العبرى على أنه أخ : « اذا بيع لك اخوك العبرانى
أو اختك العبرانية وخدمك ست سنين وفى السنة السابعة تطلقه حرا
من عندك » (٦) • وعلى كل حال ربما يفهم من هذه الاقتباسات شراء
العبرى الحر لعبد عبرانى غير حر والقانون الذى يجب اتباعه فى هذه
الحالة • ونجذ أخيرا سفر صموئيل الأول يعرف العبرانيين بأنهم جميع
اسرائيل : « وخرب شاول بالبق فى جميع الأرض قائلا ليسمع
العبرانيون فسمع جميع اسرائيل » (٧) •

وفى النهاية يجب أن نشير الى أن كلمة (عبرى) تستخدم للدلالة
على اللغة التى تحدثت بها هذه الجماعات المشار اليها سابقا وهى اللغة
العبرية القديمة كما تطلق ايضا على الأدب الذى تم انتاجه بهذه اللغة
باختلاف العصور من أدب عبرى قديم ووسيط وحديث • فالأدب العبرى
هو الأدب الذى استخدم اللغة العبرية كوسيلة للتعبير بصرف النظر عن
اللغة المستخدمة بين الشعوب التى عاش بينا اليهود فى مراحل تاريخهم
المختلفة •

ويتمثل هذا الأدب قديما فى كتاب العهد القديم : وهو كتاب اليهود
المقدس الذى يضم التوراة من بين اجزائه • ويظهر هذا الأدب فى
العصور الوسطى فى كتابات اليهود الذين عاشوا فى المجتمع الاسلامى

(٥) الخروج : ٢١ : ٢ •

(٦) التثنية : ١٥ : ١٢ •

(٧) صموئيل الاول : ١٣ : ٢ - ٤ •

بمركز خاص بالأضائة الى ما كتبه اليهود بالعبرية في ايمان التي
تراجعا فيها خارج العالم الانساني . وفي العصر الحديث يظن ان ادب
العبري في كتابات يهود أوروبا الشرقية والغربية ويهود الولايات
المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية حيث استخدمت اللغة العبرية كلغة
لكتابة كوسيلة لحياء اللغة العبرية والذي كان أحد الأهداف الأساسية
للحركة الصهيونية (٨) . ولهذا فقد ارتبط الأدب العبري الحديث بالحركة
الصهيونية ارتباطا وثيقا الى درجة جعلت هذا الأدب يكون من مجموعته
عددا من الكتابات السياسية التي استخدمت الانسكال الأدبية المعروفة
من القصة والرواية والمسرحية والشعر لخدمة فكرة الصهيونية والدعاية
لها بين الجماعات اليهودية في أوروبا وأمريكا .

ثانياً - التسمية « إسرائيل » :

للتسمية « إسرائيل » دلالتان : دلالة عامة ودلالة خاصة .
والدلالة العامة قصة يجب ذكرها خاصة وأن هذه التسمية هي التي
يغفلها اليهود على غيرها من التسميات التي عرفوا بها عبر التاريخ
في موضع فخرهم واعتزازهم . وقصة هذه التسمية « إسرائيل »
تعود الى ما ورد في التوراة من تغيير اسم يعقوب عليه السلام من
يعقوب الى إسرائيل حيث نقرأ في سفر التكوين : « فبقى يعقوب وحده
وصارعه انسان حتى طلع النجر . ولما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب
حق فخذه فانخلع حق فخذ يعقوب الى مصارعته معه . وتنازل اذالتني
لأنه قد طلع النجر . فقال لا أطلقك ان لم تباركني . فقال له ما اسدك .
فقال يعقوب . فقال لا يدعى اسمك في ما بعد يعقوب بل إسرائيل .
لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت وسأل يعقوب وقال اخبرني باسمك
فقال لماذا تسأل عن اسمي . وباركه هناك . فدعا يعقوب اسم المكان
مذبيحاً لأنني نظرت الله وجهاً لوجه ونجيت نفسي وأشرقت له »

(٨) انظر ش هذا الموضوع : د . فاروق محمد جودي الصهيونية
واللغة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٧ .

الشمس اذ عبر غنوثيل وهو يجمع على نخذة اذلك لا يأكل بنو اسرائيل عرق النساء الذى على حق الفخذ الى هذا اليوم لأنه ضرب حق فخذ يعقوب على عرق النساء»^(٩) . ولا تخلو هذه القصة من عناصر اسطورية خرافية تم وضعها لتعليل تغيير اسم يعقوب الى اسرائيل ولتعليل تحريم أكل عرق النساء هذا بالاضافة الى ما ورد فيها من تشبيه وتجسيم للالهية وافتراء على الذات والقدرة الالهية . ويجب أن نذكر هنا أن القرآن الكريم استخدم الاسم « اسرائيل » علما على يعقوب عليه السلام ولكنه لم يقرن ذلك بأى تعليل أو تبرير غير معقول حيث تقول الآية : « كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل التوراة . قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين »^(١٠) .

ويمكن اعتبار الاسطورة التى ارتبطت بتغيير اسم يعقوب عليه السلام الى اسرائيل من نوع الاسطورة التى يطلق عليها علماء تاريخ الاديان اسم اسطورة الأصل myth of origin أو الاسطورة التأسيسية أو التبريرية aetiological myth . وهدف مثل هذه الاسطورة اعطاء تفسير تصويرى لأصل عادة أو تقليد أو اسم أو شئ . وقد اعبر بعض مؤرخى الاديان هذه القصة الخاصة بـيعقوب عليه السلام محاولة لتعليل التسمية الجديدة اسرائيل ، أو أن تشرح عادة اسرائيلية قديمة خاصة بتحريم أحد الأطعمة^(١١) . وهكذا فالاسم الجديد اسرائيل يعنى المصارع

(٩) التكوين : ٣٢ : ٢٤ — ٣١ .

(١٠) آل عمران : ٩٢ .

(١١) S. H. Hooke, Middle Eastern Mythology. Penguin Books, Baltimore, 1963, p. 13.

وانظر كذلك :

S. N. Kramer, ed., Mythologies of the ancient World Doubleday & Co., New York, 1961.

مع الرب . أو المجاهد مع الرب . وإلى هذا الاسم أصبح ينتسب
العبريون .

والذى يهمنا هنا هو أن التوراة هدفت بهذه التسمية الجديدة الى
الفصل بين نسل اسحاق عليه السلام ونسل اسماعيل عليه السلام
المشتركين فى أبوة ابراهيم عليه السلام جد يعقوب بن اسحاق . فهذه
الاسطورة اذن هدفها عنصرى بحت ألا وهو تخصيص نسل يعقوب عليه
السلام ، وتسميتهم بالاسرائيليين ، والخط من شأن نسل اسماعيل عليه
السلام ، وجعل النبوة والوحي محصورين فى نسل اسحاق فقط ، وهذه
الاسطورة واحدة من عدة اساطير تم اختلاقها ، و اضافتها الى مادة
التوراة لكى تؤكد على تلك النزعة العنصرية التى أدت الى تبلور عدد
من المفاهيم الدينية العنصرية مثل مفهوم الاختيار الالهى لبني اسرائيل .
واطلاق لقب شعب الله المختار عليهم ، وقصر الوعود والمواثيق الالهية
على هذا الشعب (١٢) . وهناك أيضا مفهوم الخلاص الذى جعل

G. S. Kirk, Myth , its Meaning and Function in ancient and
other cultures Cambridge - Univ. Press, London, 1970.

وانظر جيمس فريزر الفولكلور فى العهد القديم ترجمة د . نبيلة
ابراهيم ، مراجعة دكتور / حسن ظاظا .

Will Herberg, « The Choseness of Israel and the Jew (١٢)

of Today » in, Arguments and Doctrines, ed. by A. Cohen,
New York, 1970, p. 280.

وانظر كذلك :

Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism, Schocken
Books, N. Y., 1972, p. 1 — 2 .

A. H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel,
Boston, 1959, p. IX.

(*) وانظر فى ذلك د . اسماعيل راجى الفاروقى . اصول الصهيونية
فى الدين اليهودى معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة ١٩٦٤ م .

الخلاص الالهى قاصرا على بنى اسرائيل دون البشر جميعا . كما تم كذلك تغيير اسم الأرض من أرض فلسطين ، أو أرض كنعان الى أرض اسرائيل وهو تعبير شائع الاستخدام فى التوراة منذ ذلك الحين . وقد تطورت هذه النزعة العنصرية الى ما هو أبعد وأخطر من ذلك ، حيث أصابت العنصرية — من بين ما أصابت — فكرة التوحيد ، فجعلت الاله الواحد الها للاسرائيليين فقط وأطلقت عليه لقب « اله اسرائيل » لتمييزه عن بقية الآلهة . وهذا معناه أن التوحيد أصبح توحيدا خاصا لا عاما كما أن الاله الواحد أصبح الها واحدا خاصا بالاسرائيليين مع الاعتراف بوجود الهة أخرى للشعوب الأخرى . وقد نتج عن هذا الفهم أن امتنع الاسرائيليون عن التبشير بالتوحيد كما أنهم لم يمنعوا غيرهم من عبادة آلهة أخرى . وهكذا وصلت العنصرية الاسرائيلية الى ذروتها بالجمع بين العنصرية الجنسية أو العرقية والعنصرية الدينية .

كانت هذه اذن الدلالة العامة للتسمية اسرائيلى فهى تطلق على كل العبريين بعد تغيير اسم يعقوب عليه السلام الى اسرائيل وأصبح التعبير « بنو اسرائيل » يستخدم للإشارة الى كل العبريين . ويمكن اعتبار القرن التاسع عشر أو الثامن عشر قبل الميلاد عصر بداية استخدام اللفظ « اسرائيلى » كبديل لللفظ « عبرى » وذلك اذا وضعنا فى الاعتبار الاختلافات الواضحة بين العلماء فى تحديد عصر ابراهيم عليه السلام فيما بين القرنين العشرين والتاسع عشر قبل الميلاد^(١٢) ، وتأخر عصر

وانظر ايضا لنفس المؤلف الملل المعاصرة فى الدين اليهودى . معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة ١٩٦٨ . الدكتور / حسن ظاظا . الفكر الدينى الاسرائيلى ، اطواره ومذاهبه . القاهرة ١٩٧١ . والدكتور محمد بحر عبد المجيد . اليهودية القاهرة ١٩٧٧ .

(١٢) انظر فى ذلك عباس محمود العقاد . ابراهيم ابو الانبياء . بيروت (بدون تاريخ) ص ١٢٧ — ١٢٩ . محمد بيومى مهران (دكتور) دراسات تاريخية من القرآن الكريم . الجزء (١) فى بلاد العرب . الرياض ١٩٨٠ . ص ١٢١ — ١٢٧ .

يعقوب عليه السلام بجيلين على الأقل عن عصر ابراهيم عليه السلام
جد يعقوب عليه السلام .

ولكن الى جانب هذه الدلالة العامة ، هناك دلالة خاصة للتسمية
اسرائيلي . وهي دلالة سياسية جغرافية متأخرة في الظهور عن الدلالة
العامة للتسمية . ويؤرخ لظهور هذه الدلالة السياسية الجغرافية بحدث
تاريخي هام هو انشقاق مملكة داود وسليمان المتحدة الى مملكتين
متصارعين : مملكة اسرائيل الشمالية وعاصمتها شكيم ثم السامرة ،
ومملكة يهوذا الجنوبية وعاصمتها اورشليم . وقد حدث هذا الانشقاق
عام ٩٣٢ ق . م وهو العام الذي توفي فيه سليمان عليه السلام .
ومنذ هذا التاريخ بدأ استخدام التسميتين اسرائيلى ويهوذى . كتسميتين
ذات دلالتين سياسية وجغرافية معبرتين عن الانتماء الى كيان سياسى
مستقل هو مملكة اسرائيل فى الشمال ، او مملكة يهوذا فى الجنوب .
ومشيرتين فى نفس الوقت الى اقليم جغرافى محدود اسرائيل فى
الشمال ، ويهوذا فى الجنوب . ونتوقع فى مثل هذه الظروف السياسية
الجغرافية أن تستمر الدلالة العامة للتسمية اسرائيلى . فتنطبق على كل
من الاسرائيلي الشمالى واليهوذى الجنوبى على الرغم من حقيقة
اختلاف انتماء كل منهما السياسى والجغرافى .

وهذا يعنى فى النهاية أن التسمية اسرائيلى أصبح لها دالتان الأولى
عامة نسبة الى اسرائيل أى يعقوب عليه السلام . وهذه كما أشرنا ربما
يكون قد بدأ استخدامها فى القرن التاسع عشر قبل الميلاد اذا كان
هذا القرن هو القرن الذى عاش فيه يعقوب عليه السلام على حسب
ترجيح اغلب المصادر . والدلالة الثانية خاصة تشير الى الانتماء
السياسى الجغرافى الى مملكة اسرائيل لشمالية . ويمكن تحديد تاريخ
بداية استخدام هذه الدلالة بشئ من الدقة فى عام ٩٣٢ ق . م عام
موت سليمان عليه السلام ، وانقسام مملكته الى قسمين اسرائيل فى
الشمال ويهوذا فى الجنوب .

وهنا يجب أن نشير أيضا الى أن هاتين الداليتين تجدد استخدامهما حديثا مع نشأة الكيان الصهيوني في فلسطين ، والذي اختار لنفسه الاسم اسرائيل كاسم له دلالة سياسية جغرافية . هذا مع استمرار الدلالة العامة للتسمية اسرائيلي بمعنى المنتسب الى بني اسرائيل مع حدوث تغير هام لا يجب التقليل من أهميته وهو أن النسبة الى بني اسرائيل في الماضي كانت واضحة وقوية نظرا لقرب العهد بعصر يعقوب عليه السلام من ناحية . ونجاح الاسرائيليين في الخروج من مصر والاتجاه الى أرض فلسطين على أيام موسى وهارون عليهما السلام ، وتتمام ذلك على أيام يشوع بن نون ، والاحتفاظ بالعصبية الاسرائيلية طوال تلك الفترة وحتى بداية الثقات الذي تعود أصوله القوية الى السبى الآشوري ٧٢١ ق . م والسبى البابلي ٥٨٦ ق . م . وأخيرا السبى الروماني ٧٠ م والذي دخلت الجماعة الاسرائيلية من بعده في فترة ثقات طويلة المدى عبر العصور الوسيطة الى تاريخنا الحديث والمعاصر . وقد أدت هذه الاوضاع بطبيعة الحال الى ضياع الرابطة العصبية في الانتساب الى بني اسرائيل ابناء يعقوب عليه السلام بسبب الاندماج في المجتمعات التي اتجه اليها المسييون بعد كل سبى تعرضوا له وبسبب الاندماج الذي نتج عن ترك اعداد كبيرة من الاسرائيليين للديانة اليهودية ، ودخولهم في المسيحية والاسلام ، واندماجهم الكلي في المجتمعين المسيحي والاسلامي . وأخيرا بسبب اندماج كثيرين ممن بقوا على اليهودية في حياة المجتمعين المسيحي والاسلامي بالاضافة الى الثقات اليهودي في أوروبا المسيحية خلال العصر الوسيط والحديث مما أدى الى ضياع أواصر العصبية القديمة . كل هذه الأمور تجعلنا نقرر أن النسبة الى بني اسرائيل تعرضت لهزات عنيفة خلال التاريخ اليهودي ابتداء من عصور السبى السابق ذكرها ومرورا بالثقات في العصرين الوسيط والحديث مما أدى الى ضياع ما يسمى بتقاوة الدم اليهودي

وانتفاء النسبة الى الاسرائيليين القدامى وبالتالي انسلاخ الاسرائيليين المعاصرين عن الأصول السامية للاسرائيليين القدامى (١٤) .

ثالثا - التسمية يهودى :

هى التسمية الثالثة فى الترتيب التى عرف بها اليهود وتأتى بعد التسميتين الاقدم عبرى واسرائيلى من ناحية الظهور التاريخى والاستخدام . ولهذه التسمية يهودى دلالة عامة ودلالة خاصة . فهى من ناحية دلالتها العامة تسمية نطلق على كل من يعتقد فى المديانة اليهودية ، ويؤمن بها ويمارس طقوسها ونسائرها . فيهودى نسبة الى اليهودية ، كما أن مسيحى نسبة الى المسيحية ، ومسلم نسبة الى الاسلام . . الخ . فهى اذن دلالة دينية خالصة . أما الدلالة الخاصة ، فهى أنها تشير الى الانتماء الى كيان سياسى جغرافى هو مملكة يهوذا فى الجنوب والتى ظهرت - كما سبق القول - بعد انشقاق ملك سليمان الى مملكتين شمالية وجنوبية .

وكلمة يهودى كمصطلح لها تاريخ يخصها نذكره هنا باختصار فهو فى أصلها الأول تعود الى الاسم يهوذا ، وهو أحد أبناء يعقوب عليه السلام . وبالتالي فهو أحد اسباط بنى اسرائيل حسب التعبير القرآنى . ويعتبر يهوذا أهم شخصية فى قصة يوسف عليه السلام مع اخوته ، بل أن المصدر اليهودى يعتبره أهم من يوسف نفسه . والأسباب التى يعطيها هذا المصدر لتفضيل يهوذا على يوسف أهمها :

(١٤) انظر فى هذا الموضوع الدراسة القيمة لأرثر كوسنر بعنوان امبراطورية الحزر وميراثها . القبيلة الثالثة عشرة ترجمة حمدى منولى . من منشورات لجنة الدراسات الفلسطينية . دمشق ١٩٧٨ . وانظر كذلك :

H. Shapiro, The Jewish People, a Biological History 1953.

D. M. Dunlop, History of Jewish Khazars, Princeton University Press, 1945.

١ — أن يهوذا لعب الدور الأكبر فى حماية يوسف من القتل حسب رواية التوراة : « فقال يهوذا لآخوته ما الفائدة أن نقتل أخانا ونخفى دمه • تعالوا فنبيعه للاسماعيليين ولا تكن أيدينا عليه لأنه أخونا ولحمنا • فسمع له آخوته » (١٥) •

٢ — أن يهوذا هو الذى تسبب فى بقاء أبيه وآخوته أحياء أثناء الجوع الشديد الذى حدث فى الأرض وذلك بعد أن أقنع أباه يعقوب بضرورة إرسال بنيامين — شقيق يوسف من أمه راحيل — معه الى مصر حسب طلب يوسف والا منع عنهم القمح اللازم لنجاتهم من الجوع : « وقال يهوذا لاسرائيل أبيه أرسل الغلام معى لنقوم ونذهب ونحيا ولا نموت نحن وأنت وأولادنا جميعا » (١٦) • وتتضح أهمية يهوذا فى كلمات يعقوب التالية (وهى من عبارات المصدر الألوهيمى) : « يهوذا إياك يحمد أخوتك يدك على قنا أعدائك • يسجد لك بنو أبيك • • • لا يزول قضيب من يهوذا ومشترع من بين رجليه حتى يأتى شيلون وله يكون خضوع شعوب » (١٧) •

٣ — ينال يهوذا وبنوه الملك على آخوته وبنيتهم فى بركة يعقوب التى وردت مفصلة فى الأصحاح التاسع والأربعين من سفر التكوين • هذا بينما يصبح يوسف نذير آخوته • وهنا تتضح ميل المصدر اليهودى فى جعل يهوذا الوارث الحقيقى ليعقوب عليه السلام (١٨) بعد أن حدد عمل يوسف داخل دائرة الحكمة والمهارة ، وبعد أن أقصى الآخوة الأكبر من يهوذا بسبب أخطائهم التى ارتكبوها •

(١٥) التكوين ٢٧ : ٢٦ — ٢٧ •

(١٦) التكوين ٤٢ : ٨ •

(١٧) التكوين ٢٩ : ٨ — ١٠ •

(١٨) A. Robert and A. Feuillet, Introduction to the Old Testament, vol. I, p. 203.

والغرض من تقديم هذا الوصف السابق اعطاء الخلفية التاريخية التى توضح مكانة يهوذا واليهوديين فى التراث اسرائيلى السابق على الظهور السياسى لمملكة يهوذا بعد انقسام مملكة سليمان عليه السلام . ومنذ هذا الانقسام تبلورت التسمية يهودى لتكتسب دلالتها السياسية الجغرافية واستمرت هكذا حتى نهاية الوجود السياسى لمملكة يهوذا على يد البابليين بزعامة نبوخذ نصر حوالى ٥٨٢ ق.م ولا يمنع هذا من احتمال استمرار استخدام التسمية يهودى كتعبير عن الانتماء الى منطقة جغرافية .

وقد لعبت الظروف التاريخية دورها فى تدعيم دور اليهوديين . والرفع من شأنهم الداخلى فى علاقتهم بالاسرائيليين من ناحية وفى بلورة مكانتهم الدينية فى التراث الدينى الاسرائيلى بشكل عام من ناحية أخرى . فنظرا لأن مملكة اسرائيل الشمالية كانت قد انتهت تماما ككيان سياسى قبل نهاية مملكة يهوذا الجنوبية بما يقرب من مائة وخمسة وثلاثين عاما فقد أصبح المتبقون فى فلسطين بعد السبب الآشورى (٧٢١ ق.م) من سبط يهوذا فقط وذلك لأن الآشوريين قاموا بتهجير أعداد ضخمة من الاسرائيليين (أى التابعين لمملكة اسرائيل الشمالية) الى مواطن الامبراطورية الآشورية فى منطقة ما بين النهرين للاستفادة منهم . وقد كانت الظروف السياسية للامبراطورية الآشورية لا تسمح بالاستمرار فى غزو مملكة يهوذا فى الجنوب بسبب التغيرات السياسية الداخلية فى منطقة ما بين النهرين^(١٩) ، والتى أدت فى نفس الفترة الى نهاية الامبراطورية الآشورية . وظهور امبراطورية جديدة فى منطقة ما بين النهرين ، وهى الامبراطورية البابلية وانتقال مركز القوة الى مدينة بابل بعد أن كانت مدينة آشور مقر السيادة والحكم فى العصر الآشورى . ولهذه الأسباب اضطر الآشوريون الى رفع حصارهم لمدينة اورشليم التى كانت عاصمة مملكة يهوذا الجنوبية ، وأعطى هذا

Ibid. p 53.

(١٩)

الفرصة لمملكة يهوذا لكي تستمر في وجودها السياسى الى ما بعد نهاية مملكة اسرائيل الشمالية بقرن وربع أو يزيد حتى وقعت المملكة الجنوبية تحت قبضة البابليين وسقوطها نهائيا عام ٥٨٦ ق م ، وبداية عملية تهجير جديدة — لليهوديين هذه المرة — الى بابل وغيرها من المناطق التابعة لدولة بابل الجديدة فيما يعرف عند المؤرخين بالسبى البابلى ، وهو السبى الثانى تميزا له عن السبى الأول . وهو السبى الآشورى (٧٢١ ق م) لسكان اسرائيل الشمالية . (ولكى تكتمل الصورة التاريخية هناك سبى ثالث فى تاريخ اليهود يعرف باسم السبى الرومانى والذى حدث عام ٧٠ م) .

عند هذا الحد ، نتوقع أن يسود استخدام التسمية « يهودى » كنسمة دالة على كل اليهود سياسيا بعد أن انتهت مملكة اسرائيل الشمالية وسبى كثير من سكانها الى آشور . وبهذا الشكل نستطيع أن نقول ان الدلالة الخاصة للتسمية « قد انتهى استخدامها بسقوط مملكة اسرائيل الشمالية . ونتوقع أيضا استمرار الدلالة العامة للتسمية اسرائيلى . وهى كما سبق القول دلالة دينية لا تخلو من أساس عنصرى . فكلمة اسرائيل أصبحت تعنى المنتسب الى نسل يعقوب (عليه السلام) ، والعضو فى جماعة شعب الله المختار . وهذا المعنى استمر فى الوقت الذى اختلف فيه المعنى الخاص الذى يشير الى من ينتسب الى مملكة اسرائيل الشمالية والى منطقة اسرائيل فى الشمال .

وهكذا نجد فى هذه المرحلة التى تلت سقوط مملكة اسرائيل الشمالية التوسع فى استخدام التسمية « يهودى » ربما للدلالة على كل اليهود اسرائيليين ويهوديين . وفى هذا التوسع فى التسمية ربما يكون أيضا قد قصد منه تحقيق غرضين . الأول اكتساب معنى سيارى أوسع للتسمية يهودى بأن يشمل الاسم كل الاسرائيليين فى الشمال واليهوديين فى الجنوب على الرغم من أن تاريخ الاسرائيليين فى الشمال ظل الى حد ما مستقلا عن تاريخ اليهوديين فى الجنوب . ولأننا لانتهاء الوجود السياسى للاسرائيليين فى الشمال فقد طمع اليهوديون

فى احتواء الاسرائيليين سياسيا ولو بالتبعية الشكلية المحضة الى كيان يهودى تمثله مملكة يهوذا فى الفترة ما بين سقوط مملكة اسرائيل فى الشمال عام ٧٢١ ق.م وسقوط مملكة يهوذا فى الجنوب فى ٥٨٦ ق.م (٢٠) . ونؤكد هنا على التبعية الشكلية لأن تاريخ الجماعتين ظل الى حد ما مستقلاً؛ كما أن الصراع الدائر بينهما منذ الانشقاق كان لا يزال على حدته الأولى .

أما الغرض الثانى فهو محاولة اكتساب معنى دينى للتسمية يهودى والتي كانت خالية تماماً من أى دلالة دينية . وكانت تشير فقط الى الدلالة السياسية الجغرافية هذا فى الوقت الذى احتفظت فيه التسمية « اسرائيلى » بما سميناه بالدلالة العامة . وهى الدلالة الدينية التى تشير الى العقيدة والى الجماعة كجماعة مختارة من عند الرب . ولذلك لا نستبعد أن يكون اليهوديون قد طمعوا فى احراز كسب دينى خلال فترة وجودهم السياسى بعد زوال مملكة اسرائيل الشمالية يضيفونه الى محاولة احتواء الاسرائيليين الشماليين سياسيا وجغرافيا بطبيعة الحال .

ويمكن القول بأن اليهوديين قد حققوا بعض النجاح على المستوى السياسى وعلى المستوى الدينى . فعلى المستوى الأول بدأ بعض الاسرائيليين من الشمال ينجذبون الى الجنوب اما تعبيراً عن الرغبة فى الانتماء الى كيان ما أو طمعاً فى الحصول على نوع من الحماية السياسية وهروباً من حالة الصراع والفوضى التى نجمت عن ضياع الشخصية السياسية للكيان الاسرائيلى فى الشمال . ومما ساعد على هذا النجاح الجزئى على المستوى السياسى أنه فى ظل التغير الذى طرأ على الأوضاع السياسية فى بلاد ما بين النهرين والانتقال من الحكم الآشورى الى الحكم البابلى ، وكذلك بمساعدة القوة المصرية فى الجنوب استطاعت مملكة يهوذا أن تضم اليها بعض أجزاء من الأراضى التى كانت تابعة لاسرائيل الشمالية قبل سقوطها (٢١) .

G. Robinson, *Historians of Israel*, Abingdon Press, (٢٠) N. Y., 1962, p. 72 - 3 .

A. Robert, vol. I. p. 66 - 7 .

(٢١)

أما على المستوى الدينى فقد حقق اليهوديون درجة لا بأس بها من النجاح . وربما كان انتصارهم على المستوى الدينى أكثر ظهوراً منه على المستوى السياسى . وكانت هناك أسباب أساسية ، منها أن أورشليم عاصمة الجنوب — كانت المركز الدينى الموحد فى عصر داوود وسليمان قبل الانشقاق . ولم تستطع السامرة عاصمة الشمال منافسة أورشليم فى مكانتها الدينية . فقد دارت الطقوس والشعائر الدينية حول الهيكل . ونشأت طبقة من رجال الكهنوت استأثرت بالسيادة الدينية . ولم تسمح بظهور مراكز دينية أخرى خارج أورشليم . ومن هذه الأسباب أنه بعد أن تم الانقسام وحدثت الفرقة السياسية بين الشماليين والجنوبيين لم يكن هناك إلا الدين كعامل موحد بين الفريقين المتصارعين سياسياً . وهكذا فقد بدأت عملية توفيق دينية بين الشمال والجنوب فى سبيل الوصول الى وحدة دينية تعوض ضياع الوحدة السياسية . وكان من الطبيعى أن تتجه الأنظار الى أورشليم مرة ثانية كمركز للوحدة الدينية ولكن بشرط أساسى وهو أن يأخذ التراث الدينى الشمالى دوره الى جانب التراث الدينى الجنوبى وتتم عملية مزج للتراثين للخروج فى النهاية بنظرة دينية موحدة .

ومن المعروف أن الشماليين تبنا ما يسمى بالتراث الألوهيمى بينما تبنا الجنوبيون التراث اليهوى (نسبة الى تسميتين مختلفتين للإله الاسرائيلى هما الوهيم ويهوه) . وقد تطور هذان الاتجاهان ليصبحا مصدرين أساسيين من مصادر التوراة الحالية الى جانب مجموعة مصادر أخرى (٢٢) . وتعود البداية التاريخية لعملية مزج التراثين الألوهيمى واليهوى الى الملك حزقيا (٧١٥ — ٦٨٧ ق م) والذى حاول جمع التراث الثقافى والأخلاقى والسياسى للشمال لى يبنى حول أورشليم فى الجنوب نوعاً من الوحدة القومية (٢٣) .

O. Eissfeldt the Old Testament, an Introduction, (٢٢)
Harper & Row, N. Y., 1965, p 199 - 204.

A. Robert vol. II, p. 300 - 1 .

(٢٣)

وقام الكتاب ومحررو التوراة بتنقيح التراث الدينى الذى تكون فى اورشليم خلال القرون السابقة بمساعدة المواد الدينية التى أحضرها الملاجئون الاسرائيليون معهم من الشمال ومزجوا بين التراثين الجنوبي والشمالي : وأفسحوا للمادة المختلطة مكانا فى قلب التوراة أصبحت تعرف عند علماء النقد المعاصرين باسم المادة أو المصدر اليهودى الألوهيمى المشترك للتمييز بينه وبين المصدرين المستقلين اليهودى من ناحية والألوهيمى من ناحية أخرى . وهكذا يمكن القول بأن الانشقاق السياسى أدى الى خلق وحدة دينية جمعت تراث الجنوب بالشمال : وحقق لمملكة يهوذا كسبا دينيا لا يستهان به .

ويجب أن نذكر هنا عاملا ثالثا له أهميته فى تحقيق هذه الوحدة الدينية وهو أن أنبياء بنى اسرائيل الذين عاصروا هذه المرحلة وقفوا بقوة الى جانب تحقيق الوحدة الدينية والالتفاف حول مركز دينى واحد ، والتمسك بالدين بعد تدهور الأوضاع السياسية منذ انقسام مملكة سليمان الى مملكتين . ولم يختلف على هذا الأمر الأنبياء الذين ظهورا فى الشمال أو هؤلاء الذين ظهورا فى الجنوب . وقد وقف الأنبياء الى جانب ملوك يهوذا العاملين على تحقيق الوحدة الدينية وعارضوا بشدة من تجرأ منهم على الخروج على هذا الهدف . وقد كانوا بلا شك وراء الاصلاحات الدينية التى قام بها كل من الملك حزقيا (٧١٥ - ٦٨٧ ق م) والملك يوشيا (٦٤٠ - ٦٠٩ ق م) الذى دمر كل أماكن العبادة فى الشمال : التى كانت تسمى « بالأماكن المرتفعة » التى انتشرت فيها الوثنية وعبادتها . وبهذا لم يبق لأهل الشمال وبخاصة السامريين سوى اورشليم كمكان لعبادة يهوه^(٢٤) . وقد تأكد هذا باكتشاف ما يسمى بالقانون التثنوى أو سفر العهد أو سفر الشريعة

A. Robert, vol. II, p. 304 - 5.

(٢٤)

وانظر ايضا :

G. Robinson Historians of Israel, p. 70 - 1

(الملوك الثانى ٢٢ : ٨ ، ٢٣ : ٢١) الذى كان محفوظا فى الهيكل لأكثر من مائة عام ، والذى طبقه يونيا لى يستند ملكه على أساس من القانون الموسوى التوراتى وعلى أساس من العهد أو الميثاق • وقد ترتب على ذلك اجراء اصلاحات دينية جذرية^(٢٥) لى يتحد تراث الشمال بالجنوب ، وقد ساعد تطبيق التشريع التثنوى المكتشف على تحقيق قدر كبير من هذه الوحدة للتراثين حيث تم بعث تراث الشمال بضمه الى تراث الجنوب فى اورشليم التى ورثت بهذا الشكل تراث الشمال وضمته الى تراثها •

وكنتيجة لهذا يمكن القول بأن الجهود التى بذلتها مملكة يهوذا من خلال بعض ملوكها أمثال حزقيا ويوشيا قد أدت الى تحقيق نوع من الاتحاد الدينى بين الشمال والجنوب وساعدت هذه الجهود على الالتفاف حول تراث دينى موحد • ونعتقد ان نجاح هذه الخطوة فى سبيل الوحدة الدينية أدى الى الرفع من شأن يهوذا وتحسين مكانتها فى عيون الاسرائيليين فى الشمال ، والاسرائيليين الذين هاجروا الى الجنوب بعد السبى الآشورى ، وكذلك فى عيون الذين تم سبيهم من الاسرائيليين الشماليين الى آشور • ونعتقد أيضا أن صورة يهوذا قد تحسنت كثيرا بفضل الاصلاحات الدينية التى حدثت ، وبفضل ما تم من عمية التقريب بين تراث الشمال والجنوب واقامة ما يشبه الوحدة القومية الدينية لتعويض الوحدة القومية السياسية التى انهارت على مراحل بدأت بانقسام مملكة سليمان وانتهت بسبى الاسرائيليين الشماليين بعد سقوط مملكتهم (وسيكون لها أثرها القوى بعد سقوط مملكة يهوذا وسبى سكانها الى بابل) •

كل هذا قد أدى فى نظرنا الى حدوث تغيير جذرى فى معنى التسمية « يهوذى » التى كانت الى عهد قريب مجرد تسمية لكيان سياسى

(٢٥) سفر الملوك الثانى الاصحاحان ٢٢ ، ٢٣ •

يدعى يهوذا • وهذا التغير الجذري يتلخص فى أن التسمية « يهودى » بدأت تكتسب معنى دينيا جديدا يعادل المعنى العام الذى أعطى للتسمية « اسرائيلى » من قبل وأصبحت التسمية يهودى تستخدم للدلالة على من يعتقد فى مجموعة المفاهيم الدينية التى كونت الديانة الاسرائيلية • وأصبحت عبارة الديانة اليهودية تعادل فى معناها عبارة الديانة الاسرائيلية • وكذلك أصبحت كلمة « يهودى » من الناحية الدينية تعادل كلمة « اسرائيلى » • ونعتقد أن هذا التغير لم يكن فى الأماكن لولا هذه الاجراءات الاصلاحية الدينية التى قام بها بعض ملوك يهوذا ، وذلك محاولات التقريب بين عقيدة الشمال وعقيدة الجنوب • والالتفاف حول مركز دينى موحد • وهنا يجب أن نشير أيضا الى ان اللفظ « يهودى » بما كسبه من دلالات جديدة لم يطغ تماما على اللفظ « اسرائيلى » بل استمر استخدام اللفظين كلفظين مترادفين الى حد ما من ناحية الدلالة الدينية واحتفظ اللفظ « يهودى » بالدلالة السياسية الخاصة به • ولكن يمكن القول بشئ من الثقة أن اللفظ « يهودى » أصبح خاليا الى حد ما من المعانى التى تراكمت عنه فى ذهن الاسرائيليين فى الشمال من بعد انقسام مملكة سليمان ، حيث كانت التسمية « يهودى » لا تلقى قبولا لدى الاسرائيليين لأنها تسمية تدل على التردد والانكسار السياسى الذى أدى اليه الانقسام ، وكانت تثير مشاعر الاحتقار لدى الاسرائيليين فى الشمال • ولا يجب أن ننقل من أهمية الصراع التقليدى بين الشمال والجنوب ، فكلمة يهودى كانت تدل على الجنوبى المنفصل ، ولذلك فهى لم تكن تخلو من ذلك الأثر السئ فى نفوس الشماليين • فكلمة « يهودى » فى نظرهم لم تكن لتقف على نفس المستوى مع التسمية « اسرائيلى » موضع الفخر والاعتزاز ، والدالة على اختيار الرب وخلاصه ، بل لم تكن لتحصل على القيمة التى تحملتها التسمية القديمة « عبرى » الدالة على العادات والتقاليد العبرية القديمة • وقد نمت هذه المشاعر لدى الاسرائيليين الشماليين من بعد انقسام مملكة سليمان وخلال فترة تقترب من ثلاثة قرون ونصف من الزمان منذ الانقسام أى حوالى ٩٣٠ ق.م

الى سقوط يهوذا ٥٨٦ ق.م . وقد ساعد الصراع بين المملكتين خلال فترة وجودهما معا من ٩٣٠ ق.م . الى سقوط مملكة اسرائيل فى الشمال ٧٢١ ق.م . الى اذكاء هذه المشاعر وتطورها .

وعلى كل حال لقد خفت حدة هذه المشاعر بسبب تلك الاصلاحات الدينية ومحاولات التقرب ومزج تراث الشمال بالجنوب . وقد أدى سقوط اسرائيل فى الشمال الى التعاطف السياسى مع مملكة يهوذا فى الجنوب كما وضحنا من قبل . وتطور استخدام التسمية « يهودى » لتصبح علما على الدين كمرادف للتسمية « اسرائيلى » . وعلما على الجماعة اليهودية ككل حيث اشتقت منها كلمة « يهود » الدالة على جماعة بنى اسرائيل ، والتي شاعت فى الاستخدام حتى غطت على التسميتين الأقدم « العبريون » ، و « الاسرائيليون » . ويعتقد أن كلمة « يهود » هذه قد بدأ استخدامها منذ عصر السبى البابلى ٥٨٦ ق.م . اما بواسطة المسيبين أنفسهم اسرائيليين ويهوديين أو بواسطة اليهوديين والاسرائيليين قبل سقوط يهوذا بقليل . فكل الاستخدامات الواردة للكلمة فى العهد القديم ترجع الى فترة السبى البابلى ، منها مثلا ورود كلمة « اليهود » لأول مرة فى سفر الملوك الثانى عند الحديث عن الصراع الدائر بين آحاز بن يوثام ملك يهوذا ورصين ملك آرام وفقح بن رمليا ملك اسرائيل . وقد ذكر السفسر أن رصين ملك آرام قد أعاد أيلة للأراميين « وطرده اليهود من أيلة وجاء الأراميون الى أيلة وأقاموا هناك الى هذا اليوم » (٢٦) .

وكذلك نجد سفر ارميا يستخدم هذه التسمية حيث يقول فى شأن المسيبين « هذا هو الشعب الذى سباه نبوخذ راصر فى السنة السابعة . من اليهود ثلاثة آلاف وثلاثة وعشرون . . . فى السنة الثالثة والعشرين لنبوخذ راصر سبى نبوزاردان رئيس الشرطة من اليهود

(٢٦) سفر الملوك الثانى ١٦ : ٦ .

سبع مائة وخمسا وأربعين نفسا . جملة النفوس أربعة آلاف وست مئة « (٢٧) .

وترد أيضا كلمة « يهودى » فى سفر استير : « كان غى شوشن القصر رجل يهودى اسمه مردخاى ابن يائير بن شمعى بن قيس رجل يمينى قد سبى من اورشليم مع السبى الذى سبى مع يكنيا ملك يهوذا الذى سباه نبوخذ نصر ملك بابل » (٢٨) . وكذلك ترد كلمة « اليهود » فى سفر استير : « فطلب هامان أن يهلك جميع اليهود الذين فى كل مملكة أحشور وروش شعب مردخاى » (٢٩) . ومن الواضح أن كل هذه الاستخدامات لكلمتى « يهودى » و « يهود » انما تعود الى فترة السبى البابلى والذى وقع بشعب يهوذا ، ولهذا فالكلمة هنا فى المفرد والجمع تستخدمان للدلالة على اليهوديين الساكنين فى اقليم يهوذا . ويبدو هنا أنه مع السبى البابلى انتهى استخدام التسمية « عبرى » ، كما خف استخدام التسمية اسرائيلى بدلالتها السياسية وحلت التسمية « يهودى » محل التسمية اسرائيلى للدلالة على الاسرائيليين واليهوديين معا منذ فترة السبى البابلى .

التسميات عبري - اسرائيلي - يهودي في المصادر المسيحية

استمرت هذه التسمية « يهودى » فى الاستخدام فنجدها مستخدمة مع بداية العصر المسيحى للدلالة على المدين والشعب الذى يدين باليهودية . وقد قلنا ان هذا المعنى الدينى قد اكتسبته التسمية « يهودى » منذ السبى البابلى أو قبله بقليل . وهكذا أصبح استخدام

(٢٧) ارميا ٥٢ : ٢٨ . ٣٠ .

(٢٨) استمر ٢ : ٦٠٥ وكذلك ٣ : ٦٠٤ : ١٠٠ .

(٢٩) استمر ٢ : ٦ وكذلك ٢ : ١٠ ، ١٣ ، ١٦ : ١٨ ، ١١٨ ، ١٠٨٠ .

. 5 : 1. + 2. + 10 + 12 + 0 - 1 : 9 : 17 : 12 + 11 + 60

كلمة « يهودى » فى المسيحية للدلالة على الديانة فى العهد الجديد يقول بولس الرسول عن نفسه : « أنا رجل يهودى طرسوسى » (٣٠) .

وكذلك وردت عبارة « أيها الرجال اليهود » (٣١) . وكذلك « أيها الرجال الاسرائيليون » (٣٢) : فى أعمال الرسل وغيرها من كتب العهد الجديد . هذا وقد استخدمت التسمية « عبرانيون » . فى بعض المواضع فى العهد الجديد (٣٣) بل لقد حملت إحدى رسائل العهد الجديد عنوان « الرسالة الى العبرانيين » . وفى ختام هذه الرسالة نقراً : الى العبرانيين كتبت من ايطاليا على يد تيموثاوس » (٣٤) .

وفى رسالة بولس الرسول الى أهل رومية يتقابل بولس الرسول بين اليهودى وغير اليهودى : « لأنه لا فرق بين اليهودى واليونانى لأن رباً واحداً للجميع غنياً لجميع الذين يدعون به لأن كل من يدعو باسم الرب يخلص » (٣٥) . وتستخدم كلمة « يهودى » فى أكثر من مناسبة مثل : « هوذا أنت تسمى يهودياً وتتكلم على الناموس وتفتخر بالله » (٣٦) . وكذلك : « اذا ما هو فضل اليهودى » ، أو ما هو نفع الختان » (٣٧) . وتستخدم نفس الرسالة التسمية « اسرائيلى » فى مناسبات عديدة وبشكل بوحى بأن الاسرائيلى هو المسيحى تحقيقاً لفكرة حلول العهد

(٣٠) أعمال الرسل ٢١ : ٢٩ . ٢٢ : ٣ .

(٣١) أعمال الرسل ٢ : ١٤ .

(٣٢) أعمال الرسل ٢ : ٢٢ ، ٣٠ ، ٣ : ١٢ ، ٥ : ٢٥ .

(٣٣) أعمال الرسل ٦ : ١ .

(٣٤) الرسالة الى العبرانيين ١٣ : ٢٥ .

(٣٥) رسالة بولس الرسول الى أهل رومية ١٠ : ١٢ — ١٣ .

(٣٦) المصدر السابق ٢ : ١٧ .

(٣٧) المصدر السابق ٣ : ١ .

الجديد مكان العهد القديم ، وقيام اسرائيل الجديدة مكان اسرائيل القديمة . وفى هذا يقول بولس الرسول عن نفسه : « لأننى أنا أيضا اسرائيلى من نسل ابراهيم من سبط بنيامين »^(٢٨) . وكذلك : « لأن ليس جميع الذين من اسرائيل هم اسرائيليون ولا لأنهم من نسل ابراهيم هم جميعا أولاد . بل باسحاق يدعى لك نسل . أى ليس أولاد الجسد هم أولاد الله أولاد الموعد يحسبون نسلا »^(٢٩) . وهكذا نجد العهد الجديد يستخدم الأسماء « عبرانى » و « يهودى » فى مناسبات كثيرة وببنفس المعانى التاريخية والدينية السابقة فيما عدا المعنى الجديد الذى أدخل على التسمية اسرائيلى لتدل على المسيحى ، ولتدل على الكنيسة المسيحية لكونها « اسرائيل الجديدة » « ومن نسل هذا حسب الوعد أقام الله لاسرائيل مخلصا يسوع »^(٤٠) .

ولم تستخدم التسمية « يهودى » عند المسيحيين فقط ولكنها استخدمت من جانب المجوس فى السؤال عن المسيح المولود ففى متى نقرأ : « ولما ولد يسوع فى بيت لحم اليهودية فى أيام هيودوس الملك اذا مجوس من المشرق قد جاءوا الى اورشليم قائلين أين هو المولود ملك اليهود فاننا رأينا نجمة فى المشرق وأتينا لنسجد لها »^(٤١) . وكذلك شاع استخدام كلمة اليهود عند الرومان . وفى كل هذه الاستخدامات سادت التسمية يهودى على التسميتين « عبرى » و « اسرائيلى » على الرغم من عدم اختفاء التسميتين الأخيرتين كلية .

* * *

(٢٨) المصدر السابق ١١ : ١ .

(٢٩) المصدر السابق ٩ : ٦ - ٨ .

(٤٠) اعمال الرسل ١٣ : ٢٢ .

(٤١) متى ٢ : ١ - ٢ .

المسميات : عبري — اسرائيلي — يهودي في المصادر الاسلامية

وأخيرا نصل الى المصادر الاسلامية فنجد أن القرآن الكريم لم يستخدم التسمية « عبري » على الاطلاق . ولم يشر الى أية أحداث تاريخية أو عادات دينية مرتبطة بهذه التسمية . هذا على الرغم من أن بعض الشخصيات القرآنية كإبراهيم وإسحاق عليهما السلام قد وصفا في المصادر اليهودية بالتسمية « عبراني » . ولكن القرآن الكريم لم يستخدم هذه التسمية مطلقا معهما . حتى موسى عليه السلام لم يوصف بهذا الاسم . لتمييزه عن المصريين . وقد وصفت التوراة موسى عليه السلام بأنه « رجل عبراني » في حادثة نصره لأحد العبريين على واحد من المصريين وقتله آياه . والقرآن الكريم استخدم عبارة « هذا من شيعته وهذا من عدوه » للإشارة الى العبري والمصري في نفس الحادثة (٤٢) .

وبطبيعة الحال هناك سبب رئيسي لاحتجام القرآن الكريم عن استخدام هذه التسمية « عبري » على الرغم من أن القرآن الكريم يعطى تاريخا مفصلا لبنى اسرائيل ولأوضاعهم الدينية . ويغطي هذا التاريخ تلك المرحلة التي سمي فيها بنو اسرائيل بالعبريين في المصادر اليهودية والمسيحية . وهذا السبب الرئيسي هو أن هذه التسمية عند نسبتها إلى الشخصيات النبوية مثل إبراهيم وإسحاق وموسى عليهم السلام وإلى غيرهم من الأنبياء تجعل رسالاتهم تفقد عالميتها المنشودة . وتجعل جوهر الدين الذي أتوا به يبتعد عن الجوهر الاسلامي الذي نسبته القرآن الكريم الى كل الأنبياء عليهم السلام (٤٣) .

ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن القرآن الكريم لا يعترف بوجود جنس غير الجنس العربي في هذه المرحلة القديمة من التاريخ الخاص

(٤٢) القصص ١٥ .

(٤٣) استخدم بعض المفسرين اللفظة (عبري) متأثرا بالمصادر اليهودية .

لشعوب الشرق الأدنى القديم . وهذه النظرية الخاصة بوحدة الجنس العربى قد قال بها بعض علماء تاريخ الشعوب السامية . فقبل أن تتكون هذه الشعوب كان لها أصل واحد منه تفرعت ألا وهو الأصل أو الجنس العربى ، ونفس النظرية تنطبق على نشأة لغات الشعوب السامية فقبل أن تتطور هذه اللغات كان لها أصل لغوى واحد تفرعت عنه ألا وهو الأصل اللغوى العربى ممثلا فى اللغة العربية التى كانت بلا شك اللغة السامية الأم كما كان الشعب العربى هو الشعب السامى الأم لكل الشعوب السامية .

وإذا أخذنا بأن التسمية « اسرائيلى » بدأت بتغيير اسم يعقوب عليه السلام من يعقوب الى اسرائيل . فعلى هذا الأساس يمكن القول بأن ابراهيم واسحاق واسماعيل عليهم السلام كانوا جميعا عربا . وهذا ينطبق على يعقوب عليه السلام على الأقل حتى وقت تغيير اسمه الى اسرائيل وانتساب العبريين اليه . هذا مع العلم بأن القرآن الكريم لم يستخدم الاسم « اسرائيل » علما على يعقوب الا مرتين فقط^(٤٤) . واستمر فى استخدام الاسم يعقوب فى كل مناسبة يرد فيها ذكر يعقوب عليه السلام فى القرآن الكريم . صحيح أن القرآن الكريم توسع فى استخدام عبارة « بنو اسرائيل » ، ولكن هذا الاستخدام لم يقصد به منح جماعة بنى اسرائيل أية امتيازات فى الجنس أو العنصر . ولكن كان المراد من ذلك تعريف هذه الجماعة بهذا الاسم حتى يفرقهم بالتسمية عن غيرهم من شعوب الشرق الأدنى القديم . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أراد القرآن الكريم أن يوضح أنه بهذه التسمية بدأ التاريخ العربى ينقسم الى تاريخين التاريخ العربى مستمرا فى اسماعيل بن ابراهيم عليه السلام وفى نسله من بعده ، وتاريخ بنى اسرائيل مبتدئا بيعقوب عليه السلام . فهاتان الجماعتان المنفصلتان منذ هذا التاريخ لم يحدث أن اتصلا مرة أخرى فى التاريخ الانسانى

(٤٤) آل عمران ٩٣ ، مريم ٥٨ .

الا عن طريق التحول اليهودى الى الاسلام بعد ظهوره ، وهذا لا ينطبق على من رفض الدخول فى الاسلام من الجماعات اليهودية فهذه ظلت على انفصالها القديم دون أدنى اتصال على المستوى الجنى مع الشعب العربى .

وقد بدأنا تاريخ الانفصال الاسرائيلى عن التاريخ العربى بيعقوب عليه السلام لأن تاريخ أبناء يعقوب عليه السلام أو لنقل تاريخ بنى اسرائيل منذ عصر يعقوب عليه السلام سار فى اتجاه مستقل تماما عن تاريخ العرب . ولا يمكن أن تكون هذه النزعة الانفصالية قد بدأت فى عهد ابراهيم أو عهد اسحاق واسماعيل عليهم السلام ، فاسحاق واسماعيل أخوان يشتركان فى أبوة ابراهيم عليه السلام وان لم يشتركا فى الأم . فالأمومة هنا لم تكن سببا فى الانفصال الجنى حيث ان سارة أم اسحاق عربية بينما هاجر أم اسماعيل مصرية ولو حدث انفصال جنى لكان بين عرب ومصريين وليس بين اسرائيليين وعرب . مختصر القول هنا هو أن عهد اسحاق واسماعيل يمثل آخر عصر فى عهد الوحدة الجنسية العربية وأن بذور الانفصال قد وضعت بعد عهد اسحاق عليه السلام وابتداء من تغيير اسم يعقوب عليه السلام الى اسرائيل^(٤٥) والاعتقاد فى أن علة هذا التغيير تمييز بنى يعقوب عنصريا .

ويجب أن نشير أيضا فى هذا المقام الى ان الانفصال الذى تم بين الفرعين الاسرائيلى (اليعقوبى) والاسماعيلى كان أيضا انفصالا دينيا . فقد جعلت النبوة فى نظر كتاب العهد القديم بنزعتهم العنصرية فى نسل يعقوب عليه السلام ومنعت النبوة عن نسل اسماعيل . ثم

(٤٥) يؤكد هذا ما روى عن ابن عباس من قوله : « كل الانبياء من بنى اسرائيل الا عشرة : نوح ، وهود ، وصالح ، وشعيب ، وابراهيم ، واسحاق ، ويعقوب ، واسماعيل ، ومحمد » . وهؤلاء تسعة انبياء فقط وربما سقط اسم النبى اتيوب كبنى عربى . انظر مختصر تفسير ابن كثير لختصار وتحقيق محمد على الصابونى ، المجلد الاول ، الطبعة السابعة ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، ١٩٨١ ص ١٣٣ ،

جاءت الظروف التاريخية لتجعل الانفصال ضرورة تاريخية فقد اتجه تاريخ بني اسرائيل منذ عهد يعقوب وأبنائه وجهة تختلف عن وجهة تاريخ الاسماعيليين • فقد تباعد القوم واستقر كل منهم في مناطق جغرافية متباعدة • وكان الجنوب هو امتداد التاريخ الاسماعيلي ، بينما كان الشمال هو امتداد التاريخ الاسرائيلي ، حيث سكن نسل اسماعيل عليه السلام في مكة وما جاورها وامتد نسله ليعطي كل شبه الجزيرة العربية بينما توزع نسل يعقوب عليه السلام بين السكنى في مصر منذ عهد يوسف عليه السلام في مصر وحتى خروج جماعة بني اسرائيل منها وبين السكنى في منطقة فلسطين أو أرض كنعان بالنسبة لمن لم يهاجر الى مصر مع يعقوب وبنيه وكذلك بالنسبة لمن عاد الى هذه الأرض بعد الخروج من مصر •

ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن مصطلح « بنو اسرائيل » استخدم لتمييز هذه الجماعة عن بقية الجماعات التي عاصرتها أو عاشت معها • فقد استخدم لتمييز هذه الجماعة عن المصريين زمن موسى عليه السلام ولتمييزهم عن الفلسطينيين والكنعانيين ، وعن الجماعات العربية التي سكنت سيناء وشبه الجزيرة العربية • فهو مجرد اسم أطلق على هذه الجماعة دون أدنى تمييز لها من الناحية العرقية • ونستطيع أن نقارن هذه الجماعة بالتسميات أو المصطلحات الأخرى التي استخدمها القرآن الكريم مع كثير من الأقبوام الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم فعبارة « بنو اسرائيل » تكاد تشبه في هذا المقام عبارات : قوم نوح وقوم هود وقوم صالح وقوم ابراهيم عليهم السلام (٤٦) • بل ان القرآن الكريم يستخدم عبارة « قوم موسى » في كثير من المواضع (٤٧) كبديل للتسمية بنو اسرائيل ، وقد استخدم عبارة « ذرية اسرائيل »

(٤٦) الحج : ٤٢ — ٤٣ ، القصص ٧٦ ، ص ١٢ — ١٣ ، ق ١٢ ،

(٤٧) البقرة : ٥٤ ، ٦٠ ، ٦٧ ، المائدة ٢٠ ، الاعراف ١٢٨ ، ١٥٠ ،

الحج ٧٦ •

فى موضع واحد (٤٨) • وربما كان المقصود ببنى اسرائيل فى البداية قوم اسرائيل • أى قوم يعقوب عليه السلام ، ثم اتسع هذا الاستخدام ليصبح عاما على كل نسل يعقوب عليه السلام على الرغم من اختلاف الأنبياء فيهم وكثرتهم فى نسل يعقوب عليه السلام • وبدلا من تكرار كلمة قوم مع كل نبي من أنبياء بنى اسرائيل الكثيرين أوجز القرآن الكريم باستخدامه عبارة « بنو اسرائيل » و « انبياء بنى اسرائيل » وذلك لأنهم لا ينتمون الى نبي واحد حتى ينسبون اليه بل ينتمون الى عدد كبير من الأنبياء ، ومن هنا جاءت هذه التسمية الجامعة لهم ولأنبيائهم ، وهى كما قلنا تستخدم للتعريف بالجماعة وليس لتمييزهم عنصريا أو تفضيلهم على غيرهم بهذا المسمى • فكل الاعتبارات العنصرية مرفوضة فى القرآن الكريم : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (٤٩) •

أما عن التسمية الأخيرة وهى « يهودى » و « يهود » فقد ورد فى القرآن الكريم فى المفرد والجمع • وقد وردت بالمفرد مرة واحدة فى القرآن الكريم : « ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما » (٥٠) • ومن الواضح أن الآية الكريمة تنفى نسبة ابراهيم عليه السلام الى اليهود أو المنصارى • فابراهيم وغيره من الشخصيات النبوية هى فى نظر القرآن الكريم شخصيات اسلامية دعت الى الاسلام ولم تدع الى يهودية أو نصرانية أو الى غير ذلك من ديانات • ولذلك نجد القرآن الكريم يستخدم كلمة « مسلما » فى هذه الآية وكلمة « مسلمين » فى آيات أخرى (٥١) للإشارة الى أن الاسلام هو دعوة

(٤٨) مريم ٥٨ •

(٤٩) الحجرات ١٣ •

(٥٠) آل عمران ٦٧ •

(٥١) البقرة ١٢٨ ، آل عمران ٨٤ • المائدة ١١١ ، العنكبوت ٢٦ ،

يونس ٩٠ ، الحج ٧٨ •

ودين هؤلاء الأنبياء ، وأن ما تم ابتداعه من مسميات أخرى انما تنبغى ربط بعض الأنبياء بشعب أو بعنصر معين وهذا مرفوض تماما من وجهة نظر القرآن الكريم ، فكلمة الاسلام تعبر عن جوهر الدين الذى دعا اليه الأنبياء وهو التعبير عن خضوع واستسلام الارادة الانسانية للارادة الالهية من خلال مبدأ الطاعة للاله الواحد الخالق ، وهو جوهر لا تعبر عنه كلمة « يهودى » أو « نصرانى » .

وقد استخدم القرآن الكريم كلمة « مسلمون » مع أنبياء بنى اسرائيل أكثر من مرة من بينها على سبيل المثال لا المحصر قوله تعالى : « ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وأنتم مسلمون » . أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى . قالوا نعبد الهك واله آباءك ابراهيم واسماعيل واسحاق الها واحدا ونحن له مسلمون » (٥٢) . كما أن بعض الآيات القرآنية الأخرى توضح رفض وصف أنبياء بنى اسرائيل بأنهم يهود أو نصارى كما فى قوله تعالى : « أم تقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله ... » (٥٣) ويظهر هذا أيضا فى قوله تعالى : « وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين » (٥٤) .

وترد كلمة « اليهود » فى الجمع فى ثمان آيات قرآنية وكلها تدل على وجود هذه الجماعة التى تحمل هذا الاسم .. وورود اللفظ « يهود » (٥٥) فى القرآن الكريم لا يعنى قبول القرآن الكريم لهذه

(٥٢) البقرة : ١٣١ — ١٣٢ .

(٥٣) البقرة : ١٤٠ .

(٥٤) البقرة : ١٣٥ .

(٥٥) البقرة ١١٣ ، ١٢٠ ، المائدة ١٨ ، ٥١ ، ٦٤ ، ٨٢ ، التوبة ٢٠ .

التسمية انما هو تقرير لأمر واقع واثبات للفظ ثم استخدامه بالفعل
فى التاريخ ليدل على هذه الجماعة •

وقد وردت بعض الآيات القرآنية التى توضح اشتقاق كلمة
« يهود » من الفعل « هاد »^(٥٦) مثل قوله تعالى : « ان الذين آمنوا
والذين هادوا والنجارى والصائبين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل
صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » •
(البقرة : ٦٢) •

وفى شرح معنى كلمة يهود يقول المفسر ابن كثير أن « اليهود
من الهوادة وهى المودة أو التهود وهى التوبة كقول موسى عليه السلام
« انا هدنا اليك » أى تبنا فكأنهم سموا بذلك فى الأصل لتوبتهم ومودتهم
فى بعضهم لبعض ، وقيل : لنسبتهم الى (يهودا) أكبر اولاد
يعقوب • •^(٥٧) وفى تفسير « انا هدنا اليك يقول : « أى تبنا ورجعنا
وأنبنا اليك » وقد قال بهذا التفسير كل من ابن عباس وسعيد بن جبير
ومجاهد وقتادة وغيرهم • وعن على قال : انما سميت اليهود لأنهم قالوا
« انا هدنا اليك »^(٥٨) • وفى هذا يقول الشهرستانى : « اليهود خلاصة
هاد الرجل أى رجع وتاب وانما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه
السلام انا هدنا اليك أى رجعنا وتضرعنا »^(٥٩) • وعلى هذا رأى تجمع
غالبية المصادر فى تفسير القرآن الكريم •

(٥٦) البقرة ٦٢ ، النساء ٤٦ ، ١٦٠ ، المسائدة ٤١ ، ٤٤ ، ٦٩ ،
الأنعام ١٤٦ ، النحل ١١٨ ، الحج ١٧ ، الجمعة ٦ •

(٥٧) مختصر تفسير ابن كثير ، اختصار وتحقيق محمد على الصابونى —
المجلد الأول الطبعة السابعة ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، ١٩٨١ ص ٧٢ •

(٥٨) المصدر السابق ، المجلد الثانى ، ص ٥٤ •

(٥٩) عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى ، الملل والنحل ،
الجزء الثانى ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة ، ص ٤١ •

وللباحث بعض ملاحظات نقدية على هذا الاجماع بأن « اليهود » مشتقة من « هاد » بمعنى تاب أو رجع . وأول هذه الملاحظات أن اشتقاق « يهود » من « هاد » يجعل الكلمة عربية الأصل ، وهذا ما نشك فيه لأن الدلائل التاريخية والدينية التي سبق شرحها تشير الى غير ذلك ، وهو أن الكلمة ليست عربية الأصل ، وبالتالي فاشتقاقها من « هاد » بمعنى « تاب » أو « رجع » ليس صحيحا . والتساؤلات التي نطرحها في هذا المقام : اذا كانت كلمة « يهود عربية » فكيف انتقلت هذه التسمية الى بنى اسرائيل فأخذوا بها وأصبحت علما عليهم ؟ ولماذا يتبنى بنو اسرائيل تسمية أجنبية يسمون بها أنفسهم ؟ وهل هذه التسمية « يهود » أقدم من ورودها في القرآن الكريم ؟ واذا كانت أقدم فهل وضعها العرب قبل الاسلام كاسم لجماعة بنى اسرائيل ؟ ومن الواضح انه ليست لدينا اجابة شافية على كل هذه التساؤلات تجعلنا نرجح عروبة الاسم « يهود » واشتقاقه من « هاد » .

وبهذا الشكل نرجح أن المعنى المقصود من التعبير القرآني « الذين هادوا » هو الذين دانوا باليهودية أي اليهود ، وليس المقصود منه الذين تابوا أو الذين عادوا أو رجعوا كما ظن كثير من المفسرين . ولو ألقينا نظرة سريعة على كل الآيات القرآنية التي وردت فيها عبارة « الذين هادوا » لوجدنا أنها تقصد مباشرة لليهود أو الذين دانوا باليهودية حرفيا ولا تعني حرفيا الذين تابوا أو رجعوا . فاليهود هم المقصودون مباشرة في قوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنجاري والصائبين » . . (٦٠) وفي قوله تعالى : « من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه » (٦١) وكذلك : « وعلى الذين هادوا حرمانا كل ذي ظفر » (٦٢) .

(٦٠) البقرة ٦٢ .

(٦١) النساء ٤٦ .

(٦٢) الأنعام ١٤٦ ، وانظر كذلك النساء ١٦ ، المائدة ٤١ ، ٤٤ ،

٦٩ ، الحج ١٧ ، الجمعة ٦ .

ومن ناحية أخرى فإن العبارة القرآنية « انا هدنا إليك » — والتي استند اليها المفسرون في تسمية اليهود — عبارة تحمل معنى عاما من الممكن أن ينطبق على قوم أى نبي من الأنبياء وليس بالذات على قوم موسى عليه السلام . فالتوبة أو الرجوع صفة قد تثبت على كل اقوام الأنبياء سواء أكانوا من بنى اسرائيل أو من غير بنى اسرائيل ، ولهذا لا يصح ان تطلق كصفة على اليهود دون غيرهم من اقوام الأنبياء عليهم السلام .

وبالإضافة إلى هذا نجد أنه لو كانت كلمة « اليهود » مشتقة من « هاد » الدالة على التوبة أو الرجوع لأصبحت كلمة « يهود » مقبولة قرآنيا . ولكن ظاهر النص القرآنى يوجب بأن القرآن الكريم يرفض هذه الكلمة ولا يقبل استخدامها وإطلاقها على الأنبياء عليهم السلام . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى فيما يخص ابراهيم عليه السلام : « ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما » (٦٣) . وكذلك قوله تعالى : « أم تقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنقم أعلم أم الله ... » (٦٤) . وكذلك : « وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين » (٦٥) . كل هذه الآيات وغيرها تدل دلالة واضحة على أن القرآن الكريم لا يحبذ استخدام كلمة « يهود » ويفضل عليها أسماء أخرى مثل « مسلم » أو « حنيف » . ولو أن كلمة اليهود مشتقة من التوبة أو الرجوع لما رفضها القرآن الكريم . وهذا يدل على أن الكلمة ليست مشتقة من « هاد » بمعنى « تاب » أو « رجع » .

وأخيرا هناك دليل لغوى على أن الكلمة ليست عربية الأصل . وهذا الدليل هو أن الفعل « هاد » فى العربية فعل مشتق من الاسم

(٦٣) آل عمران ٦٧ .

(٦٤) البقرة : ١٤٠ .

(٦٥) البقرة : ١٣٥ .

وهذا يعنى أنه ليس فعلا أصيلا فى العربية انما اشتق من الاسم « يهودى » ليدل على من اعتقد فى اليهودية . هذا بالاضافة الى أن للجمع « يهود » جمع تكسير وليس له جمع سالم . وهذا تأكيد على أن الكلمة ليست لها اشتقاقات فى العربية كما هو الحال مع كل الكلمات الأجنبية الدخيلة فى العربية .

واستنادا الى ما تقدم من ملاحظات نقدية نقول فى النهاية أن كلمة « يهود » كلمة غير عربية وهى نسبة الى يهوذا أحد أبناء يعقوب عليه السلام ، وقد أشارت المصادر العربية الى ذلك ، وان كانت قد رجحت عليه أن يكون اشتقاق « يهود » من « هاد » بمعنى « تاب » أو « رجع » وهو ترجيح خاطئ لا يقوم على أسس تاريخية أو دينية أو لغوية .

الخاتمة

فى نهاية هذا البحث عن المسميات : عبرى واسرائيلى ويهودى فى المصادر اليهودية والمسيحية والاسلامية تتضح لنا المعالم التالية :

أولا : فيما يتعلق بوضع هذه المسميات فى المصادر اليهودية يتضح أن كل تسمية من هذه التسميات تدل على مرحلة تاريخية معينة فى التاريخ اليهودى العام . فالتسمية « عبرى » تدل على أقدم مرحلة فى هذا التاريخ وهو الاسم الذى اكتسبته هذه الجماعة التى هاجرت أو ترحلت مع الهجرات العربية القديمة من قلب الصحراء العربية الى الأجزاء الشمالية من الشرق الأدنى القديم واستقرت فى منطقة فلسطين مع غيرها من الجماعات التى ترحلت قبلها ، وكونت ما عرف باسم الكنعانيين والفينيقيين فى منطقة غربى الشام وفلسطين . وعلى هذا الأساس فالأرجح أن العبريين القدامى من أصل عربى قديم وربما دل التقارب اللغوى بين « عربى » و « عبرى » على الأصل العربى للعبريين .

وقد ظل هذا الاسم « عبرى » فى الاستخدام الى أن تم تغيير اسم يعقوب عليه السلام من يعقوب الى اسرائيل حسب رواية التوراة وانتسب العبريون منذ ذلك الحين الى اسرائيل فسموا بالاسرائيليين أو بنى اسرائيل . وقد أيد القرآن الكريم هذه التسمية باستخدامها لتعريف هذه الجماعة . وقد ورد فى القرآن الكريم أيضا ذكر تسمية يعقوب باسرائيل ونسبة قومه اليه . هذا فى الوقت الذى لم يستخدم فيه القرآن الكريم التسمية « عبرى » على الإطلاق بينما استمرت المصادر اليهودية والمسيحية فى استخدام هذه التسمية القديمة « عبرى » الى جانب التسمية الجديدة « اسرائيلى » ، مع الاعتراف بأن هذا الاستخدام أصبح محدودا حيث أصبحت « عبرى » تدل فقط

على العادات والتقاليد العبرية القديمة ، وتدل أيضا على ما دون من كتابات باللغة العبرية وفي هذه الناحية استمر استخدام كلمة « عبري » للدلالة على اللغة والأدب العبري الى وقتنا الحالى ، وأصبح تاريخ اللغة العبرية وتاريخ الأدب العبري يمر بثلاث مراحل متعاقبة مرحلة اللغة العبرية القديمة والأدب العبري القديم ، مرحلة اللغة العبرية الوسيطية والأدب العبري الوسيط ، وأخيرا مرحلة اللغة العبرية الحديثة والأدب العبري الحديث . هذا وقد أضافت المصادر المسيحية بعض التغير على التسمية الجديدة « اسرائيلي » حيث استخدمتها لتدل على الانسان المسيحى الجديد ، كما استخدمت كلمة « اسرائيل » لتدل على المملكة المسيحية الجديدة فى محاولة لابطال المعنى القديم الذى كانت تشير اليه هذه التسمية ، فاسرائيل الجديدة أتت لتحل محل « اسرائيل القديمة » تماما كما أتى « العهد الجديد » ليحل محل « العهد القديم » . وبطبيعة الحال رفض اليهود هذه المعانى الجديدة التى استحدثها المسيحيون ، واستمروا فى استخدام الانتم « اسرائيل » بكل ما تضمنه من معانى تاريخية ودينية . وقد كان فى استخدام هذا الاسم تخصيص لنسل يعقوب واستبعاد لكل العنصر الأخرى وبخاصة العنصر العربى حيث قصد به التأكيد على نسل يعقوب واستبعاد نسل اسماعيل . فهذه التسمية اذن هى البداية التاريخية الحقيقية لفكرة العنصرية الاسرائيلية وكانت موجهة فى الأصل الى استبعاد العرب من نسل اسماعيل بن ابراهيم وعزلهم عنصريا وعرقيا عن نسل يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم . وهو ما حدث بالفعل فى التاريخ الى يومنا هذا . واليوم تستخدم كلمة « اسرائيل » « واسرائيلي » لتدل على معنى سياسى ، وهو الانتماء الى الكيان الصهيونى الذى نجحت الصهيونية فى اقامته على أرض فلسطين .

أما التسمية الأخيرة « يهودى » فقد مرت هى الأخرى بتطورات عديدة الى أن اكتسبت المعنى الدينى الذى أصبحت تشير اليه . فأصل هذه التسمية يهودى نسبة الى يهوذا بن يعقوب . ومن الواضح أن اقليم يهوذا اكتسب اسمه من يهوذا بن يعقوب بعد أن تمت سكنى

بنى يعقوب فى المناطق التى أصبحت من نصيبهم على أثر دخول جماعة بنى اسرائيل الى فلسطين على أيام يشوع بن نون بعد الخروج من مصر . (يشوع ١٥) . ثم اكتسبت هذه التسمية معنى سياسيا بعد انقسام مملكة داود وسليمان الى مملكة اسرائيل فى الشمال ومملكة يهوذا فى الجنوب . ومنذ هذه اللحظة اكتسبت كلمة « اسرائيل » معنى سياسيا جديدا لم يكن لها من قبل حيث أصبحت تدل على الساكن أو المنتمى الى مملكة اسرائيل فى الشمال . وينطبق الأمر على « اليهودى » الساكن اقليم يهوذا والمنتمى الى مملكة يهوذا فى الجنوب . ثم يأتى تطور جديد على استخدام كلمة « يهودى » وذلك بعد السبى الآشورى الذى أودى بمملكة اسرائيل الشمالية حيث أصبحت كلمة « يهودى » تدل على اليهوديين فى الجنوب والاسرائيليين فى الشمال بعد ضياع ملكهم كمحاولة لتوحيد اليهوديين والاسرائيليين سياسيا ضد الآشوريين ومن بعدهم البابليين ، الذين وضعوا نهاية مملكة يهوذا فى الجنوب (٥٨٦ ق . م) . ومع هذه النهاية بدأت كلمة « يهودى » تفقد المعنى السياسى لتكتسب معنى دينيا جديدا فى محاولة لتوحيد اليهوديين والاسرائيليين المسيبين دينيا بعد فقدان الصفة السياسية . ومنذ هذا التاريخ أصبحت كلمة « يهودى » تعنى الشخص الذى يدين باليهودية . ديانة كل من الاسرائيليين واليهوديين . وأصبحت كلمة اليهودية أكثر انتشارا فى الاستخدام من الاسرائيلية نسبة الى الديانة ربما بسبب اليهود . التى بذلها اليهوديون لتوحيد الشماليين والجنوبيين تحت راية الدين .

وقد سارت المصادر المسيحية فيما بعد على هذا النهج فاستخدمت « اليهودية » و « اليهود » دلالة على الدين كما وضحتنا من قبل واستخدمت المصادر المسيحية أيضا كلمة « اليهودية » للدلالة على اقليم يهوذا فسمته « أرض اليهودية » (انجيل يوحنا ٣ : ٢٢) . وهى بطبيعة الحال نفس التسمية اليهودية لهذا الاقليم . وبذلك أصبحت كلمة

« اليهودية » تدل دينيا على الدين الذي يعتقد فيه اليهود ، وتدل جغرافيا على اقليم يهوذا الذي يسكنه جزء منهم •

واليوم بطبيعة الحال نجد أن التسميات عبري واسرائيلي ويهودي مستخدمة وكل منها يدل على معنى خاص • فالتسمية « عبري » تستخدم للدلالة على اللغة والأدب ، والتسمية « اسرائيلي » تستخدم للدلالة سياسيا على من ينتمى الى الكيان الصهيوني في فلسطين والمسمى « اسرائيل » ، بينما التسمية « يهودي » أصبحت تشير الى من يدين باليهودية وانحصر استخدامها في هذا المعنى الديني •

ثانيا : أما المصادر الاسلامية فقد أحجم القرآن الكريم عن استخدام التسمية « عبري » وان كانت بعض كتب التفسير والتاريخ قد استخدمتها • ويمكن تفسير احجام القرآن الكريم بأنه تأكيد على عروبة هذه المرحلة القديمة من التاريخ اليهودي انعام قبل الانفصال الحقيقي الذي تم بعد ذلك بفصل نسل يعقوب عليه السلام عن نسل اسماعيل عليه السلام • وقد ذكرنا أيضا أن القرآن الكريم قد أكد على استخدام « اسرائيل » لقبا ليعقوب و « بنى اسرائيل » دلالة على قوم يعقوب وذريته من بعده دون أن يحمل هذه المسميات المعانى العرقية العنصرية التى أضافها اليها اليهود • وفى النهاية نذكر عدم قبول القرآن الكريم للتسمية « يهودي » على الرغم من استخدامه لها وورودها به فى أكثر من موضع • وهذا الرفض الأخير يقوم على أساس وحدة الدين التى يدعو اليها القرآن الكريم • ووحدة الدين تستدعى بالضرورة وحدة التسمية التى تطلق على الدين • ومن هنا كانت كلمة « الاسلام » كلمة معبرة عن الشعور الدينى للانسان وعن التجربة الدينية عنده منذ أن توصل الانسان الى حقيقة الدين ، وحقيقة الالهية ، وحقيقة العلاقة الرابطة بين الانسان والاله • وهذه المعانى التى توحى بها كلمة « الاسلام » لا توجد فى التسميات السابقة عليه فى التراث الدينى

التوحيدى فى الشرق الأدنى القديم • ومن هنا كان رفض القرآن الكريم
لكل هذه التسميات ومن بينها اليهودية والمسيحية أو النصرانية لأنها
تسميات ابتعدت بالدين عن جوهره الحقيقى ، وهو اعلان الخضوع
والاستسلام للإرادة الالهية ، وركزت على مفاهيم عرقية عنصرية :
أو على شخصيات دينية فحولت الاهتمام ومحور الارتكاز من الخالق
الى المخلوق • والله أعلم ...

* * *

المصادر والمراجع

المصادر العربية.:

- القرآن الكريم .
- الكتاب المقدس : كتب. العهد القديم والعهد الجديد . دار الكتاب المقدس . القاهرة ١٩٦٨ .
- آرثر كوستلر : امبراطورية الخزر وميراثها ، القبيلة الثالثة عشرة ، ترجمة حمدي متولي ، منشورات لجنة الدراسات الفلسطينية ، دمشق ١٩٧٨ .
- اسماعيل راجي الفاروقي : (دكتور) اصول الصهيونية في الدين اليهودي ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٤ .
- الملل المعاصرة في الدين اليهودي ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ابن حزم الاندلسي : (ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، الجزء الثاني ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة .
- حسن ظاظا (دكتور) : الفكر الديني الاسرائيلي ، أطواره ومذاهبه القاهرة ١٩٧١ .
- جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم ، ترجمة د . نبيلة ابراهيم .
- الشهرستاني : (عبد الكريم بن أبي بكر احمد الشهرستاني) ، الملل والنحل بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الاندلسي الجزء الثاني ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة .
- عباس محمود العقاد : ابراهيم ابو الانبياء ، بيروت (بدون تاريخ) .
- فاروق محمد جودي (دكتور) : الصهيونية واللغة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٧ .
- ابن كثير : (أبو الفداء اسماعيل بن كثير) مختصر تفسير ابن كثير ، المجلد الثاني ، الطبعة السابعة ، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني . دار القرآن الكريم ، بيروت ، ١٩٨١ .
- محمد بحر عبد المجيد (دكتور) : اليهودية ، القاهرة ١٩٧٧ .
- محمد بيومي مهران (دكتور) : دراسات تاريخية من القرآن الكريم ، الجزء الأول ، في بلاد العرب ، الرياض .

תורה ונביאים וכתובים .

The Holy Scriptures, according to the Masoretic Text, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1955.

- D.M. Dunlop, History of Jewish Khazars, Princeton Univ . Press, 1945.
- O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction, Harper and Row, N.Y., 1965.
- W. Herberg, « The Chosenness of Israel and the Jew of today » in Arguments and Doctrines, ed. by A. Cohen, N. Y., 1970.
- S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963.
- G.S. Kirk, Myth, its Meaning and Function in ancient and other cultures, Cambridge Univ, Press, London, 1970.
- S.N. Kramer, Mythologies of the ancient World, Doubleday and co. N. Y., 1961.
- A. Robert and A. Fouillet, Introduction to the Old Testament, Vol. I, Doubloday & Co., N. Y., 1970.
- G. Robinson, Historians of Israel, Abingdon Press, N.Y., 1962.
- G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism, Schocken Books, N. Y., 1972.
- A.H. Silver. A History of Messianic Speculation in Israel, Boston, 1959.

المبحث الثانى

التاريخ العبرى القديم : رؤية نقدية عامة

التاريخ العبرى القديم تاريخ متواضع سياسيا ، فالعبريون لم يستطيعوا عبر تاريخهم القديم أن يكونوا قوة سياسية ذات أثر يذكر فى تاريخ الشرق الأدنى القديم . فقد وقع العبريون بين النفوذ الآشورى البابلى فى منطقة ما بين النهرين ، وبين النفوذ المصرى فى الجنوب ، وظل تاريخهم يتأرجح بين التبعية لهذه القوة أو للأخرى حسب الظروف التاريخية التى مرت بها امبراطوريات الشرق الأدنى القديم . وغالبا ما كانت الأجزاء الشمالية من مناطق العبريين تتبع آشور وبابل ، بينما أعلنت المنطقة الجنوبية ولاءها للمصريين . والتاريخ العبرى القديم وصلنا فى معظمه عن طريق مصادر يهودية أهمها العهد القديم ، ولهذا ، فهذا التاريخ فى حاجة ماسة الى إعادة النظر فيه ، والتدقيق فى كل ما يعرضه العهد القديم من أخبار عن العبريين .

ومع أن الوجود السياسى للعبريين لم يكن له أهمية كبيرة فى التاريخ القديم الا أن الجماعة العبرية ظلت محافظة على كيانها بفضل تماسكها الدينى . وقد ساعدت طبيعة الديانة العبرية القديمة على هذا ، فقد ربطت بين الشعب والدين فى عهد لا يمكن التخلص منه فى سهولة ، وحاكت الدين حول مجموعة من المفاهيم القومية التى جعلت البعد عن الدين بمثابة انتهاك للقومية ، والعكس أيضا صحيح . وكانت فكرة العهد أو الميثاق بين الله والشعب من أقوى الأفكار التى ربطت العبريين بديانتهم على أساس من العصبية الدينية التى ورثتها الديانة اليهودية فيما بعد .

والأخبار التى قدمها العهد القديم عن تاريخ العبريين أخبار غير متناسقة ، وبها كثير من الخلط . ولعل أهم هذه الأخبار خبر اعتبار جنوب ما بين النهرين الأصل الأول للعبريين ، حيث يتحدث سفر التكوين عن هجرة ابراهيم عليه السلام من أور عبر الفرات الى حران ، ومنها

الى فلسطين^(١) . وهذا الرأي يتنافى مع الرأي الأصوب ، وهو اعتبار قلب الجزيرة العربية الأصل الأول لكل الشعوب السامية ، وبها المهد الأول للغة السامية الأم ، الا اذا اعتبرنا هجرة سامية عربية قديمة الى أرض الرافدين قبل هجرة ابراهيم من جنوب أرض الرافدين الى فلسطين ، بمعنى أن الهجرة بدأت من الجزيرة العربية الى جنوب العراق القديم . وبعد أن استقرت هناك تحركت هجرة من العراق القديم الى فلسطين . والتي حملت ابراهيم مع غيره الى فلسطين . ومن ناحية أخرى يتحدث العهد القديم عن اقامة العبريين في مصر ، ويختص سفر الخروج برواية أخبار هذه الاقامة ، ولا يعطينا العهد القديم أية أخبار فيما يتعلق بكيفية وصول العبريين الى مصر ، فيما عدا ذكر الأخبار الخاصة بيوسف وأبناء يعقوب ، وان كان العهد القديم لا يربط بين خبر وجود يوسف واخوته العبريين وأبيه يعقوب في مصر وخبر العبريين الذين خرجوا من مصر بزعامه النبي موسى عليه السلام .

والخبر التاريخي الثالث الخاص بالعبريين يرتبط بأحداث الخروج من مصر . وهي رحلة العبريين من مصر الى فلسطين ، وفيها يختلط التاريخ بالدين بحيث لا نستطيع الفصل بينهما . ويظهر العنصر الديني أول ما يظهر في قصة عبور البحر الأحمر ، وظهور الاله الاسرائيلي بمظهر الاله القادر على السيطرة على الطبيعة ، والموجه لحركة التاريخ بما أبداه من معجزات هدفها خلاص شعبه ، ومرة أخرى يرتبط التاريخ بالدين في أثناء رحلة الخارجين من مصر عبر سيناء حيث يتلقى النبي

(١) في سفر التكوين نقرا : « واخذ تارح ابرام ابنه ولوطا بن هاران ابن ابنه وساراى كخته امرأة ابرام ابنه . فخرجوا معا من اور الكلدانيين ليذهبوا الى أرض كنعان . فأتوا الى حاران واقاموا هناك . . . » .

التكوين ١١ : ٣١ . انظر أيضا :

William F. Albright , « The Biblical Period » in , The Jews : their History, edited by Louis Finkelstein 4 th edition, Schochen Books, New York, 1970, p. 2.

موسى عليه السلام الوصايا العشر ، أو التوراة ككل ، ويرتبط الشعب مع الرب فى عهد أبدي . ويلى هذا تغلغل هذه الجماعة العبرية ودخولها فلسطين بوسائل بعضها سلمى ، وبعضها الآخر فى شكل غزوات أو حملات عسكرية .

ويمكن تلخيص التاريخ العبرى فى ارتباطه بالدين والعقيدة الى خمسة مراحل :

أولا : مرحلة الآباء وهى أقدم مراحل التاريخ والديانة اليهودية . وخلاصة مضمونها أن الآباء الاسرائيليين ، ابتداء من آدم الى نوح وابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف ، قد تلقوا وعودا الهية ، وأن التاريخ الاسرائيلى اللاحق يعتبر المسرح الذى تحققت عليه هذه الوعود . وكان من الضرورى ربط التاريخ الموسوى بتاريخ الآباء السابقين عليه بما أن الاله الاسرائيلى اله يسيطر على التاريخ وحركته من البداية الى النهاية ، اذ لا يمكن بداية هذا التاريخ بالعصر الموسوى ، بل يجب العودة الى بداية الخلق ، لأن من أول وأهم صفات الاله الجديد أنه الاله الخالق للكون والتاريخ . وقد تمت عملية الربط هذه بتكرار العهد المعطى لموسى مع عدد من الآباء السابقين ومن أهمهم ابراهيم^(٢)

(٢) يقول سفر التكوين : « وقال الرب لابرام اذهب من ارضك ومن عشيرتك ومن بيت ابيك الى الارض التى اريك . فاجعلك امة عظيمة واباركك واعظم اسمك . وتكون بركة . . . وتبارك فيك جميع قبائل الارض » ١٢ : ١ - ٣ . عن العهد مع ابراهيم انظر كذلك :

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre - Classical Times Doubleday & Cox , New York, 1962, pp. 238 - 240.

وتتكرر صيغة العهد مع ابراهيم فى صورة أوضح فى

١٢

الاصحاح السابع عشر من سفر التكوين : « اما انا لهوذا عهدي معك وتكون

واسحاق^(٣) ويعقوب^(٤) ، بل والعودة بفكرة العهد الى نوح و آدم حتى
يصبح التاريخ وحدة واحدة لا تتجزأ ، ويصبح الاله الاسرائيلي
خالقا لكل التاريخ •

أبا لجمهور من الأمم . فلا يدعى اسمك بعد ابرام بل يكون اسمك ابراهيم .
لأنى اجعلك أبا لجمهور من الأمم . واثرك كثيرا جدا واجعلك أمما ، وملوك
منك يخرجون ، وأقيم عهدي بينى وبينك وبين نسلك من بعدك فى أجيالهم
عهدا ابديا **אברהם עבדך** لاكون الهالك ولنسلك من بعدك .
واعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ابديا واكون أنهم •
التكوين ١٧ : ٢ - ٨ •

(٢) التكوين ٢٦ : ٢٤ - ٢٥ وفيها يتجدد العهد مع اسحاق .
(٤) التكوين ٢٨ : ٣ - ٤ وفيها يتجدد العهد مع يعقوب . وفى الاصحاح
الخامس والثلاثين من سفر التكوين يرث يعقوب العهد المعطى لابراهيم
واسحاق : « وظهر الله ليعقوب . . . وقال له الله اسمك يعقوب . لا يدعى
اسمك فيما بعد يعقوب بل يكون اسمك اسرائيل . فدعا اسمه اسرائيل
وقال له الله انا الله القدير . اثمر واكثر . أمة وجماعة أم تكون منك .
وملوك سيخرجون من صلبك . والأرض التى أعطيت ابراهيم واسحاق لك
اعطيها . ولنسلك من بعدك أعطى الأرض » . التكوين ٢٥ : ٩ - ١٢ •
ويلاحظ التقارب الشديد فى الأسلوب والألفاظ المستخدمة فى هذه العهود
المتكررة على الرغم من المسافة الزمنية الفاصلة بين كل اب من هؤلاء
الآباء . وهذا يدل على ان هذه الصيغ المتكررة للعهد إنما وضعت جميعها
بيد كاتب واحد . ويعتقد بعض الدارسين انه موسى ، بينما يعتقد آخرون
انها من نتاج عصر النبوة فى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد .

انظر تفاصيل ذلك فى :

W. Eichrodt, Theology of the Old Testament, Vol. I. 1961,
pp. 36 - 45.

وانظر كذلك :

George E. Mendenhall «Covenant Forms in Israelite Tradition»
in the Biblical Archaeologist Reader, Vol. III, Edited by E. F.
Campbell, JR. and D. N. Freedman, Doubleday & Co., N. Y., 1970,
pp. 25 - 53 .

ثانيا : مرحلة الخروج من مصر ، وفيها توضع الأسس الأساسية للعقيدة اليهودية ، فهي المرحلة التي شأهدت أول لحظة تاريخية يتحقق فيها الوعد الالهى المعطى للإباء الاسرائيليين والمعطى لموسى . ويجب هنا أن نلاحظ أن وضع هذه الرؤية الدينية للتاريخ قد تم فى مرحلة متأخرة ، ربما بعد عصر موسى بكثير ، ولهذا فنحن نعرضها هنا حسب هذه الرؤية المتأخرة لأن هذا كل ما نملكه من معرفة بهذه المرحلة القديمة إذ أن عملية ربطها بالتاريخ الاسرائيلى العام عملية متأخرة . وبالإضافة إلى أن الخروج يعتبر تحقيقا للوعد الالهى ، فهو أيضا رمز للخلاص الالهى . وبهذا الشكل يتم لدينا تطوير مفهومى الوعد والخلص ، واللذين أصبحا من أسس الديانة اليهودية . وحادثة الخروج تعتبر أيضا بداية الشعور القومى الحقيقى لدى الاسرائيليين ، فخروجهم من مصر فى شكل جماعة تحت قيادة موسى أعطاهم صفة القومية وكانت فى نفس الوقت بداية للاحساس بالشعور التاريخى . ولأن حادثة الخروج معجزة الهية ، فقد أضافت بعدا دينيا إلى الاحساس القومى التاريخى . لهذه الأسباب كانت حادثة الخروج أهم أحداث التاريخ الاسرائيلى القديم نظرا لما لها من تأثير على الفهم التاريخى الدينى لدى الاسرائيليين ، وعلى أساس هذه الحادثة يفسر بقيسه التاريخ الاسرائيلى .

ثالثا : المرحلة الثالثة هي مرحلة الوحي فى سيناء ، وإعطاء التوراة ، وبناء الحياة الاجتماعية لليهود . وهذه المرحلة مكمله لمرحلة الخروج وامتداد لأحداثها ، وتأكيدا للجانب الدينى فى الأحداث السابقة فقد تلقى موسى الوصايا العشر^(٥) التى تكونت من قسمين رئيسيين : قسم

(٥) يشك علماء نقد الكتاب المقدس فى نسبة الوصايا العشر إلى موسى ويعتقدون أن نسبتها إلى موسى قد تمت فى عصر متأخر . فى هذا يقول روبرت هايفر Robert H. Pfeiffer : « أما عن الأصل الموسوى للوصايا الأربع الأولى فيجب أن ننظر إليه على أنه مجرد تخمين لا يقوم على أساس تاريخى ... فهو (موسى) لم يكن مشغولا بالتمثيل والصور ولا بالسبت ... »

خاص بالعقيدة ينص على عبادة الاله الواحد ، وعدم تجسيد الاله ، أو تشبيهه بشيء من خلقه . وهي الوصية التي فصلت بين التفكير الطبيعي والتفكير التاريخي فيما يتعلق بفكرة الألوهية . وهي الخطوة الفاصلة بين الألوهية عند الساميين القدماء وتبلور فكرة التوحيد في اليهودية . فهي دعوة الى عدم تصوير الاله في صورة طبيعية مأخوذة من الطبيعة ، وبداية التفكير في الاله تفكيراً نظرياً مجرداً من خلال أعمال الاله في الطبيعة والتاريخ ، وربما يتم لأول مرة الفصل التام بين الاله وبين الطبيعة والتاريخ ، ويصبح الاله خالقاً للثلاثين ، ومستقلاً بوجوده عنهما . وقد شهدت هذه المرحلة أيضاً التعرف على الاله من خلال أقواله . اذ لم يكن هذا معهوداً من قبل ، فالوحي لم يأخذ شكله الأساسي في الدين السامي القديم الا بعد أن أصبح أساسياً في العقيدة اليهودية خلال هذه المرحلة . والجزء الثاني من الوصايا خاص بالبناء الاجتماعي للجماعة اليهودية الخارجية ، وأسس هذا البناء الاجتماعي ، كما يتضح من هذه الوصايا ، أسس أخلاقية ، هدفها تنظيم المجتمع ، والحفاظ عليه ، وضمان استمراره عن طريق تنظيم العلاقات بين أفرادها ، وربطها بالدين والوحي ، وعدم تركها للظروف الطارئة أو متغيرات الحياة .

وتعتبر الديانة اليهودية في هذه المرحلة أول ديانة سامية تحاول وضع قانون دائم ينظم المجتمع وعلاقات أفرادها ، ولهذا نسمع لأول مرة

أما بالنسبة للوصايا الست الأخيرة فوضعها مثل الأربع الأولى وفي الحالتين ، النسبة الى موسى أمر افتراضي « ويرى ليفر أن بعض هذه الوصايا قديم جداً وبعضها الآخر دخل اليهودية في وقت متأخر على موسى . انظر تفاصيل ذلك في :

Robert H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, Harper pub ., New York, 1941, pp. 228 - 232.

وانظر كذلك :

Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, 3rd edition Columbia Univ. Press, New York, 1962, pp. 33 - 46.

عن نظام الشريعة ، أو القانون الدينى المنظم للبناء الاجتماعى . صحيح أن الساميين القدامى قد تركوا بعض القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع : مثل قانون حمورابى الشهير ، الا أن الشريعة لم تصبح أساسا للحياة الانسانية الا فى هذه المرحلة الثالثة من تطور العقيدة اليهودية . فالشريعة ليست مجرد مجموعة من القوانين يلتزم بها الانسان ، ويعاقب اذا امتنع عن الالتزام بها . الشريعة ليست قانونا للعقوبات فقط . ولكنها أساس للحياة تنظم على أساسها الأسرة والعلاقات الداخلية فيها . وقوانين الزواج والطلاق والميراث ، ومن هذه تفرعت القوانين الخاصة بمعاملة الجار ، وعنها تطورت القوانين الخاصة بالمعاملات فى المجتمع ككل . والشريعة هنا ولأول مرة أيضا ليست من وضع الانسان ، انما هى من الوحي ، وهذا ما يفرق هذه الشريعة عما سبقها من القوانين . وترك هذا أثره على النظرة الى الحياة الانسانية التى أصبحت مقدسة لأنها مبنية على قوانين موحى بها ، وأصبحت علاقة الانسان بالاله تنعكس على المجتمع ، فأصبح الانسان ممثلا للاله على الأرض ، فأكدت التوراة على خالق الانسان فى صورة الاله (٦) .

وهكذا نجد أن هذه المرحلة تتميز بامتزاج الأبعاد الدينية والتاريخية والاجتماعية لتعطى للجماعة اليهودية شكلا جديدا فى هيئة جماعة منظمة تنظيما دينيا اجتماعيا قوى الشعور القومى لدى هذه الجماعة (٧) ، فاستطاعوا تمييز أنفسهم كشعب ، أو جماعة يختلفون عن المصريين ، ويؤهلهم هذا فى نفس الوقت للدخول فى المرحلة التالية من تاريخهم السياسى الدينى وهى مرحلة دخول كنعان والاستقرار فيها .

رابعا : المرحلة الرابعة هى مرحلة دخول كنعان . وهى تأتى بعد أن انتظمت الجماعة الخارجة من مصر فى تنظيم دينى اجتماعى دعامته

(٦) سفر التكوين ١ : ٢٦ - ٢٧ .

(٧) John Bright, A History of Israel, 2nd edition,

the Westminster Press, Philadelphia, 1972, p. 120.

الوحي في سيناء ، الذي ميز هذه الجماعة دينيا عن الشعوب المجاورة . وفي نفس الوقت بدأت تكتسب هذه الجماعة صفة الجماعة المحاربة نتيجة الصراع الذي بدأ يدور بين الجماعة العبرية وبين القبائل الأخرى في سيناء . ومع دخول كنعان اكتسبت صفة عسكرية وجدت تأييدا لها من الناحية الدينية . وعملية ربط التفكير الديني بالتفكير العسكري عملية تعود أصولها الأولى الى فكرة الاله المحارب المدافع عن شعبه ، وقد كان يهوه أحد هؤلاء الآلهة حيث تصفه التوراة كثيرا « باله الجنود » ، أو « رب الجيوش »^(٨) وغيرها من الصفات الحربية . وقد أخذت الجماعة العبرية صفة الجماعة الغازية تحت قيادة موسى ويشوع . وتبلورت الخدمة الدينية والخدمة العسكرية في عقلية الانسان العبري ، وأصبحت من صفاته المميزة وأصبحت العسكرية عقيدة لها أصولها الدينية ، ولذلك فأصدق تعبير عن دخول كنعان أنه كان

(٨) في التثنية ١ : ٣٠ نقرأ : « الرب الهكم السائر امامكم هو يحارب عنكم حسب كل ما فعل معكم في مصر امام أعينكم » وانظر اشعيا ٩ : ١ - ٦ ، ٣٧ : ٣٢ ومن الآيات التي تصور يهوه كاله محارب مع شعبه : « ولكن هكذا

يقول السيد رب الجنود لا تخف من آشور يا شعبي

اساكن في صهيون . يضربك بالقضيب ويرفع عصاه عليك على أسلوب مصر . لأنه بعد قليل جدا يتم السخط وغضبى في ابادتهم . ويقيم عليه رب الجنود سوطا كضربة مديان . . . هو ذا السيد رب الجنود يقضب الأغصان برعب اشعيا ١٠ : ٢٤ - ٢٦ ، ٣٣ وانظر كذلك حزقيال ٢٩ : ٢٥ وانظر تفاصيل لذلك في :

Helmer Ringgren, Israelite Religion, Trans. by D. Green
Fortress Press, Philadelphia, 1966, pp. 75 - 81.

Ronald de Vaux, Ancient Israel, Vol. I. Social Institutions ,
McGraw-Hill, New York, 1961, pp. 261 - 263.

وانظر كذلك :

Max Weber, Ancient Judaism, The Macmillan Co., 1967, pp.
118 - 148.

غزوا عقائديا امتزجت فيه العسكرية بالعقيدة • فالأرض المغزوة وهي أرض كنعان وصفت بأنها أرض الميعاد^(٩) والغزو فسر بأنه ضرورة لتحقيق الارادة الالهية ، التي تمثلت في الوعد المعطى للآباء الاسرائيليين • ونسرت كل الأحداث السابقة ابتداء من الخروج من مصر وأحداث سيناء والوحي •• على أنها خطوات في طريق تحقيق الوعد المقطوع بين الاله والشعب : « وأعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا وأكون الههم »^(١٠) • اذن في هذه المرحلة ، يجب اضافة هذا البعد العسكري الى الأبعاد السابقة الذكر لتعطينا صورة متكاملة لمجتمع ديني تاريخي تشريعي اجتماعي عسكري •

خامسا : تبلورت كل هذه العناصر السابقة الذكر خلال الصراع الكنعاني العبري الى أن تمت السيطرة السياسية للغزاة العبريين • وان وقعوا هم أنفسهم تحت التأثير الديني الحضاري للكنعانيين^(١١) •

(٩) John Bright, A History of Israel, p. 149 - 151.

(١٠) التكوين ١٧ : ٨ •

(١١) Abram Leon Sochar, A History of the Jews, 5th edition, Alfred Knopf, New York, 1973, pp. 26 - 29.

وانظر كذلك :

Max Weber, Ancient Judaism, pp. 154 - 162.

ويعتقد بعض الدارسين ان هناك تقاليد وعادات سامية غربية مشتركة برزت في صور مختلفة في بابل وكنعان وتأثر بها الاسرائيليون • وان كانت مبادئ التوحيد وما تطور عنها من أسس اخلاقية قد طغت على هذا التأثير للتقاليد الحضارية المشتركة لجيران اسرائيل •

ويستمر ازدياد النفوذ السياسي العبري في كنعان الى أن يتمكن العبريون من انشاء أول مملكة عبرية في التاريخ الاسرائيلي ، وهي المملكة الداودية ، وحيث توحدت كل القبائل الاسرائيلية ، وتم الاستيطان الاسرائيلي الكامل لكل كنعان ، كما تمت أيضا السيطرة الدينية العبرية بالقضاء التام على آلهة الكنعانيين ، وجمعت صفاتهم ووظائفهم في شخصية الاله الواحد « يهوه » . وكان في هذا نهاية الصراع الكنعاني العبري بوجهيه الديني والسياسي . ويعتبر المؤرخون اليهود مملكة داود التحقيق النهائي لعقيدة العهد بين الاله والشعب ، وهو العهد المعطى للأباء الاسرائيليين بالأرض أولا ، ثم الخلاص ثانيا . وفي عصر داود يكتمل الوعد بالأرض والخلاص ، ودولته نموذجا للمملكة في التفكير في تاريخهم . ويصبح داود نموذج الملك ، ودولته نموذجا للمملكة في التفكير التاريخي الاسرائيلي . فبعد سقوط هذه المملكة أصبحت فكرة دينية غيبية حشرية نظرا لعدم امكانية تحقيقها تاريخيا ، وارتبطت بهذه المملكة الغيبية — مملكة الله — فكرة المسيح المخلص ، وهي أيضا عقيدة غيبية حشرية تقوم على أساس أن الخلاص الاسرائيلي سيتم على يد مسيح ينتظر من نسل داود^(١٢) ، وارتباط المسيح المنتظر بشخص داود معناه

Gershom Scholem, the Messianic Idea in Judaism (١٢) and Other Essays on Jewish Spirituality, Schocken Books, New York 1971, pp. 1 - 6 .

وانظر أيضا :

Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, Vol. I, Columbia Univ. Press, 2 nd edition, 1952. pp. 98 - 99.

وانظر أيضا :

תולדות ארץ ישראל בהתקופה הפרהיסטורית
ועד עליית הבבלים בעריכת זאב זל. דרך א.
משרד הבריאות. הוצאה לאור P. 186

وتحقيق خلاصهم من العبودية ، وجمع شتاتهم ، ووضعهم في مملكة الله .
أن هذا المخلص له دور سياسى حيث يقوم بأعباء تحرير اليهود ،
والى هذا الحد كانت الفكرة دينية بحثه الى أن استغلها الصهاينة فى
العصر الحديث ، وحولوها الى واقع سياسى ، وربطوها أيضا بتاريخيا
بداوود ، ولا عجب اذن أن تكون نجمة داوود رمزا لهذا الارتباط
بالتاريخ القديم .

هذه هى المراحل الهامة فى التاريخ الدينى السياسى الاسرائيلى .
ومن الملاحظ أنه فى هذه المراحل لا يمكن الفصل بين ما هو دين وما هو
تاريخ بالمعنى العلمانى . فقد تطور الدين والتاريخ داخل اطار واحد
فسرت فيه أحداث التاريخ تفسيراً دينياً مناسباً ، وقد أعطى هذا التاريخ
الاسرائيلى بعض الخصائص التى انفرد بها منها :

أولاً : أن الأحداث التاريخية المستقلة لا أهمية لها فى نظر المؤرخ
الاسرائيلى القديم . ولهذا نجده لا يهتم فى أسلوبه الخاص بالكتابة
التاريخية بترتيب الأحداث وتنظيمها حسب وقوعها .

ثانياً : ليست كل الأحداث التاريخية على نفس المستوى . فالمؤرخ
يختار من بين أحداث التاريخ الاسرائيلى ما يوضح به سيطرة الاله على
الطبيعة والتاريخ ، وتصبح هذه الأحداث التاريخية جزءاً لا يتجزأ
من العقيدة مما يسبب مشكلة منهجية بالنسبة للمؤرخ العام الذى يرى
نفسه فى حيرة بين أخذ الحادثة التاريخية بمعناها الدينى ، وبين الفصل
بين الحادثة والمعنى الدينى لها ، خاصة وأن هذا المعنى لم يرتبط
بالحادثة فى وقتها ، وإنما أضيف اليها فى مراحل متأخرة ، وبالتالي
فهناك مسافة زمنية تفصل بين وقوع الحدث التاريخى وبين المعنى الدينى
المعطى له . فالمؤرخ الاسرائيلى لا يدون أحداثاً تاريخية فقط ، ولكنه
يؤرخ لدينه وعقيدته ، فهو مؤرخ للدين . وهذه المشكلة المنهجية كانت
سبباً فى أن مجال التاريخ للشعب الاسرائيلى أصبح مجالاً لا يخلو
من مصاعب بالنسبة للمؤرخ العام . ولعل هذا هو السبب فى ندرة

الكتابات التاريخية التي تناول التاريخ الاسرائيلي بشكل موضوعي منهجى كما نؤرخ لكل شعوب العالم • ومما يزيد من حدة المشكلة أن معظم المصادر القديمة للتاريخ الاسرائيلي مصادر يهودية كالعهد القديم مثلاً •

ثالثاً : أن القيمة الدينية أهم عند المؤرخ الاسرائيلي من الحادثة التاريخية • فهذه القيمة هي التي يعتمد عليها مفهوم الايمان فى الديانة اليهودية • فبالنسبة لهذا المؤرخ الوقائع الواردة فى العهد القديم ليست مهمة لذاتها ، ولكنها مهمة للدور الذى تلعبه فى الدين • وهذا يجعلنا نشعر أحياناً بامكانية وضع حادثة تاريخية أو اختلاقها لتوائم فكرة دينية معينة • وكثير من وقائع التاريخ الاسرائيلي تحتاج للتمحيص التاريخي وللقند المنهجى الموضوعى • وهذا يجعلنا نحكم على هذا التاريخ بأن كتابته ليست دليلاً على تفكير تاريخي أصيل لدى المؤرخ الاسرائيلي • فقد أصبح التاريخ عنده وسيلة أو أداة تستغل لتحقيق وعود الاله لشعبه ، وهذه الوعود لا يمكن تحقيقها الا باستغلال التاريخ ، وتوجيه أحداثه لخدمة هذا الهدف الدينى • ولهذا كثيراً ما نجد الحادثة تتحول الى معجزة فى نظر المؤرخ الاسرائيلي وإذا كان من الممكن دراسة الحادثة دراسة تاريخية فمن الصعب دراسة المعجزة بنفس المقاييس التاريخية المعروفة ولا يمكن اخضاعها للتحليل العلمى ، ومعجزة كانشقاق البحر مثلاً هي محور الاهتمام وليس الحدث ذاته الذى قد نعجز فى فهمه علمياً • وهذا يخرج بنا من مجال التفكير التاريخي إلى مجال التفكير اللاهوتي العقائدى ، والذى يعلل كل حادثة ، ويفهمها فى إطار ما تعنيه دينياً • ولكى نوضح الفارق بين هذين النوعين من التفكير نذكر مثلاً أن المصادر المصرية القديمة لم تذكر شيئاً ذا أهمية بالنسبة لحادثة خروج العبريين التى اعتبرتها المصادر اليهودية حادثة رئيسية • وهذا يعنى أن حادثة تاريخية معينة قد تكون أهميتها التاريخية ضئيلة ، ومع ذلك نتحول فى التفكير اللاهوتي الى حادثة ذات معنى دينى كبير •

* * *

المصادر والمراجع :

— الكتاب المقدس • دار الكتاب المقدس • القاهرة •

תורה נביאים וכתובים.

) The Holy Scriptures According to the Masoretic Text, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia. 1955.

תולדות ארץ ישראל
מחתקופה הפרהיסטורית ועד עליית הגלויים בעריכת
יואל רפל. כרך א'. משרד הבטחון. מחוז אה. לאור. 1980

דובשני ז. מבוא כללי למקרא. חוצאת יבנה. תל אביב
1978

William F. Albright, « The Biblical Period, in The Jews, Their History, edited by Louis Finkelstein, 4th edition, Schocken Books, New York, 1970.

Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, Vol. I, 2nd edition, Columbia Univ. press. New York, 1952.

Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, 3rd edition, Columbia Univ. Press New York, 1962.

John Bright, A History of Israel, 2nd edition, The Westminster Press, Philadelphia, 1972.

W. Eichrodt, Theology of the Old Testament . Vol. I, 1961.

George E. Mendenhall ' Covenant Forms in Israelite Tradition in, The Biblical Archaeologist Reader, Vol. III, edited by E. F. Campbell, JR., and D. N. Freedman, Doubleday & Co. , N. Y., 1970

Sabatino Moscati, *The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre - Classical Times*, Doubleday & Co., New York, 1962 .

Robert H. Pfeiffer , *Introduction to the Old Testament*, Harper Pub. New York, 1941.

Helmer Ringgren, *Israelite Religion*, trans. by D. Green. Fortress , Philadelphia, 1966.

A. L. Sachar, *A History of the Jews* 5 th edition. A.Knopf. New York, 1973.

G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish spirituality*, Schocken Books, New York, 1971.

R. De Vaux, *Ancient Isreal*, Vol. I. Social Institutions, McGraw — Hill, New York, 1961.

Max Weber, *Ancient Judaism*, The Macmillan Co., 1976.

* * *

المبحث الثالث

التفكير التاريخي وأثره على الأدب والفن

عند شعوب ما بين النهرين

مقدمة — مؤرخ ما بين النهرين بين الاسطورة والتاريخ —
البحث في الماضي والمستقبل وعلاقته بالدين عند شعوب ما بين النهرين —
التاريخ يعيد نفسه — البعد الحضاري للتاريخ عند شعوب ما بين
النهرين — مصير الملوك والممالك وبداية التفكير الفلسفي في مسائل
الموت والخلود — أثر الرؤية التاريخية الحضارية لشعوب ما بين النهرين
على الأدب والفن — خاتمة • المصادر والمراجع •

مقدمة :

يلاحظ الدارس لفكرة التاريخ عند الشعوب السامية القديمة تناقضا ظاهرا بين الاهتمام الكبير الذى توليه هذه الشعوب للتاريخ من ناحية وبين الاهمال الواضح والتغاضى المقصود الذى يصل الى حد نكران التاريخ فى التفكير الدينى السامى من ناحية أخرى . ويحتاج الأمر الى التوفيق بين هاتين النظرتين المتضادتين فى الفهم السامى للتاريخ اذا أردنا الوصول الى رؤية شاملة فى هذا الموضوع .

وبادىء ذى بدء يجب الإشارة الى أن الاتجاه الرافض للتاريخ يظهر بوضوح فى الطقوس والشعائر الدينية ، وهو اتجاه يشترك فيه الساميون مع بقية شعوب العالم القديم كما تبرهن على هذا الدراسة المقارنة لديانات هذه الشعوب . فقد لاحظ علماء تاريخ الأديان المتخصصون فى الديانات البدائية وديانات ما قبل التاريخ ، أن هناك اتفاقا بين هذه الديانات على انكار فكرة الزمان بمعناها التاريخى المعروف لنا . وهذا لا يعنى أن هذه الشعوب القديمة لم تكن تملك حسا تاريخيا ، ولكنه يعنى فى المقام الأول أن هناك اتجاهها ، أو ميلا ، لدى هذه الشعوب الى اهمال العوامل التاريخية . وعدم الاعتراف بالتطور الزمنى . كما أن هناك رغبة جامحة فى العودة بالانسان الى الزمان الأول القديم ، وحنينا الى ما يسميه علماء تاريخ الأديان بالزمن الأسطورى ، حيث يفقد التاريخ قيمته ، فالعودة الى الزمان الأول حيث بداية الأشياء تستلزم رفض الزمن المحدود ، ورفض العصور التاريخية وأقسامها المتفق عليها .

ويعبر ه . فرانكفورت عن هذا الاعتقاد لدى الشعوب القديمة بقوله : « والفكرة الميثوبية (الاسطورية) عن « الزمان » كاختها عن « المكان » ، كيفية ومجسمة ، لا كمية ومجردة . ان الفكر الميثوبى

(الأسطوري) لا يعرف الزمان كبقاء متساوق ، أو كتعاقب لحظات متماثلة
الكيفية . فالإنسان الأول لم يعرف فكرة الزمن التي تشكل إطار التاريخ
لنا . انه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمان من تجربته للزمن « (١) » .

هذا الاحساس الخاص بالزمان والمكان لم تكن اللغة التاريخية
لتقدر على التعبير عما يحمله من معان لا تخضع للتحديد التاريخي . ومن
هنا لجأ الإنسان القديم الى الأسطورة لأنها مثل تجربته لا تخضع
للتجريد ، ولا تعرف الحدود اللغوية أو الأطر الأدبية التي اعتدنا على
رسمها لو سألنا في التعبير . وبمعنى آخر كان المضمون التاريخي
للأسطورة قليل الأهمية ، بل لم يكن مدركا على الإطلاق من جانب
الإنسان القديم . وربما تشرح كلمات س . ه . هوك ما نقصده بهذا حيث
يقول في حديثه عن الأسطورة الطقوسية : « يجب أن نفهم أنه في مجتمع
كونت فيه الطقوس جزءا أساسيا في حياة المجتمع لم تكن الحقيقة
التاريخية للقصة التي تتضمنها الأسطورة بذات أهمية . فوظيفة التاريخ
الكشف عن وتسجيل سلوك المجتمعات في الماضي على قدر الامكان
من الدقة بمعنى كشف واعطاء نوعا معينا من المعرفة . فوظيفة الأسطورة
ليست المعرفة ولكن الفعل ، الفعل الضروري لوجود المجتمع . لقد وجدت
الإنسانية في الماضي لفترات طويلة من الزمن دون الاحساس بالحاجة
الى التاريخ ، وقبل ظهور الاشكال الأولى للتدوين التاريخي كان للأسطورة
وظيفة حيوية في حياة المجتمع . كجزء أساسي من الطقس ساعدت على
ضمان تلك الأحوال التي قامت عليها حياة المجتمع » (٢) .

وهكذا اتجه الشعور السامي القديم الى رفض الزمان المحدود الذي

(١) ه . ه . فرانكفورت . ما قبل الفلسفة . الإنسان في مغامرته الفكرية
الأولى ، تأليف ه . ه . فرانكفورت وآخرون . ترجمة جبرا ابراهيم جبرا .
منشورات دار مكتبة الحياة ، بغداد ١٩٦٠ م ، ص ٢٦ .

(٢) S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin
Books, Baltimore, 1963, pp. 12 - 13.

يعيشه ، وأنكر التاريخ المستقل الذى لا تدبر حركته نماذج أولية ، تتعدى الحدود التاريخية الانسانية الموضع الى تاريخ أولى كامل مقدس ، دنسته الانسانية فيما بعد بابتعادها عن نماذجها القديمة الأولى ، محاولة خلق نماذج جديدة مستقلة ، فخرجت بالزمان من طبيعته المقدسة ، وأضفت عليه صفات عادية غير مقدسة . وأصبح هذا ما يفرق بين التاريخ الالهى المقدس والتاريخ الانسانى غير المقدس .

ولكى تتضح الصورة يعتقد الانسان المسمى القديم ان التاريخ قد اكتمل فى الزمان القديم ، وأخذ شكله النموذجى منذ ذلك الحين ، أو منذ تلك اللحظة الأسطورية . وعلى الانسان أن يتبع هذا النموذج لأنه من صنع الالهة . والمثال الأول للخلق قد وضعت الالهة كنموذج للبشر ، والأنشطة الانسانية المعتادة لها نماذج أولية فعلتها الالهة ، وأصبحت بعد ذلك فعلا انسانيا يحاول فيه الانسان تقليد الالهة ، وتكرار عملها الأول . وطبقا لهذا المفهوم يمكن القول بأن الأنشطة الانسانية التى يمارسها الانسان كانت فى الأصل طقوسا . وهى كذلك لأن الالهة فعلتها . وطلبت من البشرية تقليدها وتكرارها ، فأصبحت طقوسا يؤديها الانسان تمجيذا للالهة ، وتكرارا لفعلها المقدس . وقد تحولت هذه الطقوس فيما بعد الى أنشطة انسانية عادية بابتعادها عن مصدرها الأول .

وفى منطقة ما بين النهرين ، اعتمد التفكير التاريخى على هذا الأساس السابق فالأنشطة الانسانية المتصلة بالسلم والحرب — والتى هى فى مجموعها مكونة للتاريخ الانسانى — أنشطة مكرمة للالهة ، وتتم بارادة هذه الالهة . وهذا يشمل الأنشطة المرتبطة بالعقيدة من طقوس وشعائر دينية ، كما يشمل الأنشطة الأخرى التى اعتقد انسان ما بين النهرين أنها أنشطة دينية رغم أن أهدافها الظاهرة قد تكون اقتصادية ، أو اجتماعية ، أو غير ذلك . وهذه الأخيرة أنشطة دينية لأن الالهة قدرتها وفعلتها فى البداية ، فاكتملت هذا المعنى الدينى . ولم تعرف

هذه الأنشطة ، دينية كانت و غير دينية ، أى تطور أو تطوير فى شكلها ومضمونها ، فهى وفقا لهذا الفهم لا تحتاج الى تطوير ، لأنها كاملة منذ أن فعلتها الالهة . أما بالنسبة للإنسان فعليه أن يحاول قدر امكانه تقليد الفعل الالهى ، ويقترن نجاحه أو فشله بمدى قربه أو ابتعاده عن المثال الذى وضعته الالهة . ومع هذا الفهم التاريخى يصعب تصور أى تطور تاريخى أو حضارى مرت به الانسانية . فالمتطور أو المتحضر ليس نتيجة لمحاولات الانسان تحسين أوضاعه المختلفة باستخدامه للعقل ، ولكن الحضارة عبارة عن هبة منحقتها الالهة للانسانية عند بداية الخلق ، وهى حضارة كاملة لا تحتاج الى تعديل أو تحسين ^(٢) . وعلى الانسان ، مهما تقدم به التاريخ المحدود ، أن يعود الى هذا النموذج الحضارى ويقلده ويكرره تقديسا للالهة التى خلقتة .

مؤرخ ما بين النهرين بين الأسطورة والتاريخ :

ويتأثر مؤرخ ما بين النهرين بهذه النظرة . ويضعها نصب عينيه حين يؤرخ لبلاده وحضارتها . فهذه البلاد ، وتلك الحضارة قد خلقتها الالهة ، وجعلتها فى صورة متكاملة ناضجة . وهكذا ، خلقت سومر فى شكل عمل الهى كامل بطبيعته لا يقبل التغيير . وهى على ما هى منذ القدم ، وهى ما ستكون عليه فى المستقبل . لا تغيير ولا تبديل ، لأن فعل الآلهة فعل كامل ، لا يزداد عليه شئ ، ولا ينقص منه شئ . ويستبعد مؤرخ ما بين النهرين أن تكون سومر قد مرت بأى تطورات تاريخية غيرت من شكلها الذى كانت عليه حين خلقتها الالهة ^(٣) . وبمعنى آخر سومر ليس لها تاريخ فى نظر هذا المؤرخ القديم ، وحضارتها مزدهرة هكذا منذ خلقتها الالهة ، فهى أيضا حضارة ليس لها تاريخ . ويعمل صموئيل كريمر عالم السومريات

(٢) S. N. Kramer, History Begins at Sumer, Doubleday & CO., New York, 1959, p. 35.

Ibid, p. 35.

(٤)

المشهور هذا الاتجاه الرافض للتاريخ لدى السومريين ومن بعدهم البابليين والآشوريين بقوله : « ان المثقفين ورجال الأدب السومريين لم يملكوا القدرة على التحديد والتعميم ، أو سبل الفهم التطوري ، فيما يتعلق بتقييم التاريخ وتفسيره . ولأنهم ارتبطوا بوجهة النظر الى الكون السائدة في أيامهم وقبلوا حقيقة أن الظواهر الحضارية والأحداث التاريخية تأتي كاملة الصنع على المسرح العالمى لأنها قدرت وصنعت من قبل الالهة الجبارة — فمن المرجح أنه لم يطرأ على فكر أعظم المثقفين والمفكرين من حكماء سومر أن بلاد سومر كانت في يوم من الأيام أرضا بيابا موحشة مليئة بالمستنقعات ، وليس بها الا أماكن قليلة قابلة للاستيطان . وانها لم تتحول بالتدريج الى مجتمع أهل بالسكان ، مزدهر ومعقد ، الا بعد أجيال من الصراع والكفاح الناجمين عن الارادة والتصميم البشرى ، والخطط الانسانية ، والتجارب والاختراعات ، والاكتشافات . ان المثقف السومري الذى اتخذ عقليا هذا الموقف العقيم الجامد من التاريخ الانسانى لم يستطع فى أحسن أحواله الا أن يكون جامعا للوثائق ، ومصنفا للأحداث أكثر منه مفسرا وشارحا للحقائق التاريخية » (٥) .

ويظهر هذا بشكل واضح فى الكتابات المتأخرة التى تتحدث عن دمار المدن السومرية . فهذه المؤلفات لا تعطى اعتبارا للعوامل التاريخية ، والاسباب التى أدت الى دمار هذه المدن . ومن هنا فهى لا تعطى تاريخا لهزيمة سومر ومحنتها ، ولكنها ترمى سقوط هذه المدن وتبكي عليها فى اطار أدبى بعيد عن التاريخ السياسى (٦) . وكثيرا ما نجد أن الأحداث

(٥) صموئيل نوح كريم ، السومريون : تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم ، ترجمة فيصل الوائلى . الكويت ، وكالة المطبوعات ص ٤٥ — ٤٦ .

(٦) من هذه المؤلفات « النواح على نور » و « النواح على نقر » وهما من الاعمال التى كونت جنسا أدبيا مستقلا عرف بـ « أدب الرثاء » أو « أدب البكاء » فى التراث الأدبى لمنطقة ما بين النهرين وانظر : كريم : السومريون ص ٥٠ — ٥١ .

المعروفة لدينا عن تاريخ منطقة ما بين النهرين يعلاها مؤرخ ما بين النهرين
بعلا دينية ، تبعدها عن مسيبتها الانسانية ، وتحولها في مجموعها الى
تاريخ ديني لايعترف بالدور الانساني في حركة التاريخ . ولناخذ
مثالا على ذلك بسقوط مدينة أور في يد قوات الميلايين . هذا الحدث
بما له من أسباب تاريخية من فعل الانسان يصفه الأدب السومري
على النحو التالي :

دعا انليل العاصفة

والشعب ينوح ...

ودعا رياحا شريرة

والشعب ينوح

وعهد بها الى كنجالودا ، راي العواصف

ودعا العاصفة التي ستفنى الأرض

والشعب ينوح

ودعا رياحا مدمرة

والشعب ينوح ...

ودعا زوبعة السماء

والشعب ينوح

الزوبعة العمياء الصارخة عبر السموات

والشعب ينوح

والاعصار الظالم المنقض كالطوفان

على مراكز المدينة ليلتهمها

هذه كلها حثدها عند قاعدة السماء

والشعب ينوح ...

والعاصفة التي أمر بها انليل في غضبه

العاصفة التي تأكل الأرض

غطت أور مثل الثوب وكستها كالدفن

في ذلك اليوم تركت العاصفة المدينة

وكانت المدينة خرابا
والشعب ينوح ...
ومداخل المدينة امتلأت
لا بقطع الخزف ، ولكن بالموتى من الرجال ...
وفي الشوارع الواسعة حيث كانت الجماهير تجتمع فى الأعياد
تبعثرت الجثث .
وفى الحقول التى كانت تموج يوما بالراقصين
تراكمت الأجساد .
وامتلأت ثقوب الأرض بدمائها
كالمعدن المصهور فى قالب
وزابت الأجساد كالدهن فى الشمس (٧) .

وفى مكان آخر

أيتها الملكة (ننجال) كيف أبقي
عليك قلبك ، كيف تقدرين على البقاء حية
أيتها المرأة العادلة التى هدمت مدينتها ،
كيف تقدرين الآن على البقاء
ان مدينتك أصبحت مدينة غريبة ،
فكيف تقدرين على البقاء
أيا مليكتي ، مدينتك تنتحب بين يديك كأنك أم لها
و « أور » كطفل فى شارع خرب ، تبحث عنك ،
[...]

أيتها الأم « ننجال » (حتى متى) تقذفين بالتحديات
على المدينة كأنك خصم ؟ ...

(٧) انظر النص الكامل فى :

S. N. Kramer, Assyriological Studies No. XII, 1939, pp. 38,

أيتها الأم « ننجال » عودي كثور لاسطبك ،
كشاة لحظيرتك ...

عسي أن ينطق ملك الالهة بكلمة « كفي »
عسي انليل ملك جميع الاقطار أن يقدر
مصيرك (المفضل) ...
وعسي أن يعيد « أور » الي مكانها
لك ، وتمارسين الملك فيها (٨) .

وهكذا لا نجد في هذه النصوص من أدب الرثاء ما يشير الى الاسباب
الباريحية لدمار مدينة أور ، وهديم معبدها ، بعد هجوم الميلايين على
المدينة وأسرحهم لملخها « ابي سين » آخر ملوك أسرة أور الثالثة . ويعلق
ثوركلد جاكوبسن استاذ الاشوريات بجامعة شيكاغو على النص الأول
بقوله : « لقد حكمت مدينة أور أرض بابل ردحا طويلا من الزمن . ثم
سقطت في أيدي الجحافل العيلامية التي هبطت عليها من الجبال الشرقية
في هجوم مريع . فالخراب القائم الذي أحاق بها . نراه نحن من فعل
الجيوش البربرية التي هاجمتها . غير أن الأمر لم يكن كذلك بموجب فهم
البابلي القديم للكون : لم يكن الجوهر المدمر العاتي ، في نظره ، الا جوهر
انليل . ولم تكن جيوش العدو الا الثوب ، أو الشكل الخارجي الذي
ارتداه الجوهر ليحقق نفسه . فالجيوش الغازية ، بمعنى اصدق وأعمق ،
هي ضرب من العاصفة ، عاصفة انليل ينفذ بها الاله حكما على أور وأهلها
فاه به مجمع الالهة . ولذا توصف هجمة العدو بأنها تلك العاصفة ...
اننا في طامات التاريخ الكبرى ، وفي الضربات الساحقة ، التي يقررها
مجمع الالهة ، نرى دائما انليل ، جوهر العاصفة . انه البطش ، منفذ
أحكام الالهة » (٩) .

(٨) انظر الترجمة الكاملة في : تريمير السومريون ص ١٨٩ — ١٩٢ .

(٩) ثوركلد جاكوبسن : أرض اترافدين . في : ما قبل الفلسفة :

الانسان في مفامته الفكرية الاولى ص ١٦٤ . ١٦٧ .

وكما اتضح تمالج هذه النصوص وغيرها أحداثا تاريخيا . ولكنها
لا تقدم لنا هذه الاحداث فى الصورة التاريخية المعهودة لنا (١٠) .
ففى نصوص تتحدث عن الالهة أكثر من حديثها عن الحدث التاريخى ذاته .
وكان الحدث لا أهمية له على الاطلاق . الشئ المهم هو فعل الالهة
ومقدراتها . صحيح أن كاتب النص عاتب على الالهة لأنها هجرت
المدينة . وتركتها نهبا لجحافل العدو . ولكنه فى عتابه يتجاهل كل
الاسباب الانسانية خلف الحدث التاريخى . هذه الظاهرة جعلت بعض
المؤرخين يتخذون بعض الأحكام القاسية تجاه ما سجله القدامى من صور
تاريخية ، وتجاه أسلوب الكتابة التاريخية عند بعض الشعوب القديمة .
من هذه الأحكام مثلا نقرا : « مثل هذه الصور من الكتابة التاريخية
لا تعطينا تاريخا حقيقيا ، وان كانت تعطينا صورا نتصل بالتاريخ فى
بعض النواحي » هى فى حقيقتها تعبير عن بعض الوان الفكر لا نستطيع
الآن أن نسميه تاريخا لأنه يفتقد الطابع العلمى ، فهو لا يجيب على سؤال
محدد لا يعرفه الكاتب أصلا ، وانما هو تسجيل لأمر يعرف الكاتب أنها
حقيقة ، ثم ان هذه الأمور ليست فى الغالب من عمل الانسان — هى
لا تتصل بجهوده — وانما هى من عمل الالهة ، والانسان فيها مجرد أداة ،
وتبعاً لذلك فانها لن تكون تاريخية بالنسبة لطريقتها ، لأنها لا تعتمد على
وثائق ، ولا هى تاريخية من حيث قيمتها ، لأنها لا تستهدف معرفة
الانسان بالالهة . لقد كان الكاتب لا يكتب تاريخا ، وانما يكتب عن الدين
والالهة ، وهى كتابة نستطيع نحن الآن أن نعتبرها وثائق تاريخية ،
ونعتمد عليها فى كتابة التاريخ بالصورة الحديثة » (١١) . وبعد هذا

(١٠) يذكر كريمر أنه على الرغم من وجود المادة التاريخية إلا أن
السومري القديم لم يعرف كيف يستغلها من أجل اعداد وكتابة تاريخ متصل
بالاحداث مرتبط بالمعاني . انظر :

The First Historian. فى History Begins at Sumer, p. 36

(١١) د . محمد عواد حسين . « صناعة التاريخ » مجلة عالم الفكر ،
العدد الخاص بفلسفة التاريخ ، المجلد الخامس ، العدد الاول ١٩٧٤
ص ١٢١ — ١٢٢ .

الحكم الخاص يخرج الكاتب بحكم عام على الكتابة التاريخية لدى القدامى بشكل عام فيقول : « واذن فأسلافنا القدماء لم يكن لديهم الشيء الذى نسميه « فكرة التاريخ » ولعل السبب هو أنهم لم يكونوا يملكون المادة التاريخية نفسها ، لم يكن هناك تاريخ ، وانما كانت هناك مادة تشبهه فى بعض النواحي ، ولا تتفق مع مفهومنا عن التاريخ » (١٢) .

هذا الحكم على التاريخ عند السومريين والبابليين والاشوريين والمصريين وغيرهم من الشعوب القديمة لا ينصف هذه الشعوب فى محاولاتها الأولى تجاه التعبير التاريخى . فالكاتب ينظر الى هذه المحاولات بمنظار الكتابة التاريخية العلمية التى عرفناها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين . والمقارنة بين هذين النوعين من الكتابة التاريخية مقارنة ظالمة ، تتجاهل تطور فكرة التاريخ ، وتطور الكتابة التاريخية خلال أربعة آلاف عام على الأقل . وعلى الرغم من صحة رأى القائل بأن هذا الذى تركته هذه الشعوب لا يمكن أن يرقى الى مرتبة العلم ، أى أن هذه الشعوب لم تكن تملك علما للتاريخ . . . على الرغم من صحة هذا الرأى الا أنه لا يزال رأيا تحكمه نظرتنا الحديثة والمعاصرة الى علم التاريخ . فالتاريخ عند الشعوب السامية القديمة وغيرها كان أكثر من علم . لقد كان نشاطا انسانيا عاما مثله مثل الفن وغيره من وجوه الحياة التى لم تعرف الفصل بين ما هو دينى وما هو علمانى فى الحياة الانسانية ، التى كانت بدورها وحدة واحدة أو كلا لا يتجزأ . لقد كان التاريخ تراثا حيا يعيشه الانسان ويمارسه ويشارك فى صنعه وتسجيله . وهو فى معاشته للتاريخ . أو لنقل فى معاشته للزمان : جاء تعبيره عن هذا الزمان شعرا ورمزا من خلال الأسطورة . ومع تطور مفهوم التاريخ عقليا ، حلت لغة العقل مكان لغة الأسطورة والرمز . ومن يومها فقد الزمان نصرتة ، وأصبحت الكتابة التاريخية مملة سقيمة ورتيبة لا تدل

(١٢) نفس المرجع ص ١٢٢ .

على معاشية ، وبالتالي أصبح التاريخ « علما » أو « صناعة » كما يرغب بعض المؤرخين في تسميته كذلك .

ومن ناحية أخرى يجب أن ندرك حقيقة أساسية في تطور علم التاريخ ، وهي أن الأصول الأولى لعلم التاريخ تبدأ بانسلاخ التفكير التاريخي عن التفكير الاسطوري ، أو بمعنى آخر انفصال الجزء عن الكل ، فالتفكير الأسطوري القديم اشتمل على التاريخ من بين أشياء أخرى كثيرة مكونة للنشاط الانساني العام . وفي هذا نقلا عن ارنست كاسير : « الفكر التاريخي انما ولد في الواقع من ضلع الفكر الاسطوري . طبعت الأسطورة الخطوات الأولى كلها للتاريخ فمطالع التاريخ موصولة بأواخر عصور الأسطورة » (١٣) وهذا الرأي المأخوذ عن ارنست كاسير يعكس وجود الأسطورة ، ويحدد وظيفتها الفكرية والاجتماعية في أنها تقدم : « المحاولات الأولى لتبين الترتيب الزمني للخلق وللأشياء والأحداث أي لايجاد علم كوني وعلم انساب للالهة والناس ... ولكن هذا العلم الكوني وعلم النسب لا يدلان على تمييز تاريخي بالمعنى الصحيح ، لأن الماضي والحاضر والمستقبل فيها مرتبطة معا وهي تكون جميعها وحدة لا تمايز بين أجزائها ، وكلا لا انفصام بين مفرداته .. وليس للزمن الأسطوري مبنى محدد ، وانما هو زمن أزلي ، لأن الأسطورة ترى أن الماضي لم ينته بل ما يزال مستمرا أبدا .. » (١٤) وهذا في حد ذاته يعني ان مفهوم الأسطورة في اهتمامها بالتاريخ أوسع وأشمل من الوظيفة التي أعطاها المؤرخون للتاريخ من حيث انه يهتم بالماضي الانساني . فالأسطورة لا تضع حدودا للزمن ، ولا تقسمه

(١٣) د. شاكر مصطفى « التاريخ هل هو علم » ؟ مجلة عالم الفكر . العدد الخاص بفلسفة التاريخ المجلد الخامس العدد الأول ١٩٧٤ . ص ١٧٥ — ١٩٧٦ .

(١٤) نفس المرجع نقلا عن ارنست كاسير . المدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ، ترجمة احسان عباس . بيروت ١٩٦١ ، ص ٢٩٥ .

الى ماضى وحاضر ومستقبل ، فهي كل هذه الأقسام مجتمعة • وهذا يعنى فى نفس الوقت أن الأسطورة هي محاولة الانسان القديم فى تسجيل أخباره قبل أن يفرد علم التاريخ بهذه المهمة بعد أن انسلخ عن الأسطورة • وقد اشتهر قديما رأى يوهيميرس فى القرن الرابع قبل الميلاد من أن الأساطير القديمة عبارة عن « أحداث تاريخية حقيقية » وأن الالهة التى تحدثت عنها هذه الأساطير لم تكن فى الأصل سوى « كائنات انسانية أثبتت امتيازها فما كان من الناس الا أن عبدوها بعد موتها »^(١٥) ويعلق د • عبد الحميد يونس على هذا الرأى بقوله : « وظل اتجاه آخر يحتكم الى العقل فى تفسير الأساطير ، ويذهب أصحابه الى أن الالهة كانت فى أصلها طائفة من الملوك بلغوا من القوة والتأثير شأوا عظيما جعل الناس يتجاوزون بهم عالم الواقع الى عالم الخوارق ، ثم يؤلهونهم ، ولهذا الاتجاه أهمية اذ أخرج الأساطير من عالم الوهم والخيال ومجرد الرمز شبه الفن الى عالم الواقع ، ذلك لأنه جعل للأساطير واقعا تاريخيا ، ولعل الاصح ان يقال : ان الأساطير قد اصبحت لها ، بفضل هذا الاتجاه ، واقع فيما قبل التاريخ واخذت الأساطير ، منذ ذاك ، تمثل الذاكرة الانسانية عندما تستدعى مرحلة بلغ من بعدها فى الزمان أن اكتنفها الغموض من كل جانب • وأعان ذلك الخيال على تصوير الملوك تصويرا خارقا فى عصور سحيقة غلبت عليها البداوة »^(١٦) •



١١٥١ د • عبد الحميد يونس • « النولكثير والميثولوجيا » مجلة عالم الفكر • العدد الخاص عن المأثورات الشعبية • المجلد الثالث • العدد الاول ١٩٧٢ • ص ١٨ •

(١٦) نفس المرجع ص ١٧ — ١٨ •

البحث فى الماضى والمستقبل وعلاقته بالدين عند شعوب ما بين النهرين :

اهتم انسان ما بين النهرين بالماضى اهتماما كبيرا ، وانشغل بتسجيل أحداثه وتدوين تفاصيله (١٧) . وقد ورثت شعوب هذه المنطقة هذا الاهتمام بالماضى عن السومريين السكان الأصليين لبلاد ما بين النهرين قبل قدوم الهجرات السامية اليها ، واختلاطها بالعنصر السومرى ، ذلك الاختلاط الذى انتج لنا فيما بعد البابليين والآشوريين (١٨) . ويبدو لأول وهلة أن الاهتمام بالتاريخ الماضى يعود الى دافع سياسى قوى وهو رغبة البابليين والآشوريين فى دراسة الماضى وتسجيل أحداثه كمرحلة ضرورية من مراحل توحيد عناصر الحياة البابلية الآشورية ، وتحقيق وحدة حضارية لشعوب ما بين النهرين ، والاستفادة أيضا من دروس الماضى من أجل التخطيط لحاضر ومستقبل ما بين النهرين .

E. A. Speiser « Ancient Mesopotamia » in, The (١٧)
Idea of History in the Ancient Near East, edited by Robert C.
Dentan, Yale University Press, Fourth Printing 1967, p. 38.

(١٨) نزل الساميون بلاد ما بين النهرين خلال الالف الثالثة قبل الميلاد . وكونوا اول امبراطورية سامية هناك وهى الامبراطورية الاكادية حوالى ٢٢٥٠ ق . م ، وقد اندمج الساميون فى السومريين ، وصاهروهم ، واختلطوا بهم بعد دخولهم السلى للبلاد فى شكل هجرات متتالية . وقد تمت انقلبة لهم فى النهاية حيث تركت الاكادية ، شعبا وحضارة ، اثرا كبيرا على حضارة السومريين . وينتسب الاكاديون الى أسرة الشعوب السامية البدوية التى استوطنت الصحراء العربية — الشاميه ويعتقد بعض المؤرخين انهم دخلوا اراضى سومر من المنطقة التى تقترب فيها الدجلة والفرات . وهى المنطقة المحيطة بمدينة كيش القديمة السابقة على مدينة بابل ، ومنها انطلق الاكاديون الى قلب الاراضى السومرية جنوبا وشمالا . انظر فى ذلك اطون مورتكات ، تاريخ الشرق الأدنى القديم ترجمة توفيق سليمان وآخرون . دمشق ١٩٦٧ ص ٨٢ — ٨٤ . وانظر كذلك د. عبد العزيز صالح . الشرق الأدنى القديم . الجزء الاول مصر والعراق . القاهرة ١٩٦٧ ص ١٥ — ٢٠ .

وعلى الرغم من أهمية هذا الدافع السياسى الا أننا نعتقد أنه ام
يكن الهدف الأساسى الكامن وراء هذا الانشغال بالمضى الذى سيطر
على عقلية وتفكير انسان ما بين النهرين . فقد كان هناك عامل أقدم وأقوى
وأهم ، وهو ارتباط البحث فى الماضى بالحياة الدينية لشعوب ما بين
النهرين . فقد حرص البابليون والآشوريون على اقامة علاقات طيبة بينهم
وبين آلهتهم : تلك القوى الكونية والعناصر الطبيعية التى اعتقدوا فى
قدسيته ، ووجهوا لها عبادتهم . ومن أجل الحفاظ على هذه العلاقة
الطيبة رأى انسان ما بين النهرين ضرورة التعرف على أفعال الالهة
واراداتها من خلال دراسته لما يمكن تسميته بالتاريخ الالهى فى
الماضى . وهو دراسة لسلوك الالهة ، وردود فعلها تجاه الانسان من
خلال احداث تم وقوعها فى الماضى ، ومن أجل اقامة العلاقات الالهية
الانسانية فى الحاضر والمستقبل على أساس مدروس تكون نتيجته
النهائية الفصل فيما يرضى الالهة وما يغضبها ، وتكييف الحياة الانسانية ،
وتطورها استنادا الى هذا الفصل .

هذا يوضح سر اهتمام شعوب ما بين النهرين بالكهانة والتنبؤ
وتطويرها لهما للكى تصبح غيما بعد من العلوم الثابتة والضرورية فى
حضارة ما بين النهرين . وارتفع شأن الكهان والمتنبئين والسحرة الذين
يمارسون نشاطهم على أسس علمية مدروسة . فعادة ما يلجأ الكاهن ،
أو المتنبئ ، الى ملاحظة الظواهر الطبيعية والفلكية ، ودراستها وتحليل
ملاحظاته والخروج فى النهاية بالنتائج العلمية المخبرة عن رغبة الالهة
واراداتها . وتقوم فكرة التنبؤ على أساس الاعتقاد اللاهوتى فى
أن الالهة قد قدرت مصائر الناس وأقذارهم ، وأنه من خلال بعض
الاحداث المتنوعة ، والعلامات ، أو الآيات ، تسمح الالهة للناس بالتعرف
على ارادتها وأغراضها . ومثل هذه المعلومات التى يحصل عليها
الانسان هى بمثابة انذار وتحذير له حتى يتمكن من تجنب الالهة التى

تهدده عن طريق طقوس التطهير^(١٩) . ولا شك أن الاهتمام بالتنبوء يعود الى الفترة السومرية من تاريخ ما بين النهرين^(٢٠) . ولكن الفترة البابلية الآشورية هي التي شأهدت وضع نماذج علمية منظمة لوسائل التنبوء حيث نجد أعدادا كبيرة من الألواح التي تشرح دلالة العلامات المختلفة . وعادة ما تشمل هذه الألواح قوائم طويلة لوصف العلامة فى شكل جملة فعل شرطية يأتى الجواب عليها وتفسيرها فى الجملة الرئيسية التي تتلو جملة فعلة الشرط .

ويحتاج تفسير هذه الآيات والعلامات الى متخصصين ولتلبية هذه الحاجة ظهر فى البيئة الدينية عند البابليين والآشوريين فئتان من الكهنة المسؤولين عن التنبوء ، ومعرفة رأى الآلهة فى مستقبل الأحداث الانسانية . وقد أطلق على الفئة الأولى اسم *Šē ilu* ومعناها الحرفى « السائل » . ووظيفة صاحبها تفسير الأحلام ، وفيما عدا ذلك يشترك السائل مع *baru* ، ومعناها الحرفى « الملاحظ » ، فى مهمة التنبوء بمستقبل الأحداث وكانت وسائل التنبوء تتم تحت رعاية الآلهة شمس وأدد . وهناك أدعية وصلوات معينة موجهة الى هذين الالهين لطلب اجابة صادقة عن تساؤلات السائلين والملاحظين^(٢١) . وعادة ما يشكل السائل سؤاله ويضعه فى صيغة معروفة ، وتعطى العلامة التي بها يجاب على السؤال . أما الملاحظ فوظيفته الأساسية ملاحظة الأحداث

(١٩) Helmer Ringgren, Religions of the Ancient Near East, translated by John sturdy, The Westminster Press, Philadelphia, 1973, p. 93 .

(٢٠) فهناك روايات عن الملك جوديا بخصوص بحثه بالوسائل التكهنية عن انسب يوم لبناء المعبد وعن كيفية تعرفه على ارادة الالهة من خلال الاحلام وتفسيرها . انظر المرجع السابق ص ٩٢ . وانظر كذلك :

A. L. Oppenheim Ancient Mesopotamia, Chicago, 1964 p. 209.

(٢١) نفس المرجع السابق ص ٩٣ — ٩٤ .

العنوية أى التى لا توجد أسباب واضحة لوقوعها • ومنها أيضا ملاحظة الطيور والحيوانات التى يصادفها الانسان ، ومراقبة تصرفاتها ، والتى تطورت الى علم متكامل يقوم أساسا على الخبرة والتجربة • فلو أن ملاحظة ما قد تبعثها حادثة معينة ، فمن المتوقع أن تتكرر نفس العملية كلما تكررت هذه الظاهرة (٢٢) •

والقيمة التاريخية لهذه العملية التنبؤية نجدها واضحة عندما يتعلق الأمر بمعرفة مستقبل الأحداث التاريخية • وهذا أمر لا يتم على مستوى الأفراد المهتمين بمستقبلهم الشخصى ومشاكلهم الخاصة • ولكنه أمر يتعلق بسياسات الحكومات ، وتنسيق هذه السياسات بشكل يرضى الحكومة الالهية • فمعرفة مشيئة الآلهة وطلب نصيحته يعد أمرا بالغ الأهمية عندما يتعلق الأمر بالحكومة الأرضية وطريقة صنعها لاقرار السياسى فى حرب أو سلم • وإذا كانت هذه المقرارات السياسية هى الصانعة للتاريخ فهنا تظهر أهمية التنبوء ودوره الأساسى فى ادارة حركة التاريخ وتحديد مساره •

وهناك أمثلة عديدة من التراث الأدبى للمنطقة توضح أن الأحداث السياسية المكونة للتاريخ تخضع خضوعا تاما لارادة الآلهة ، وأن الآلهة تمتد الملوك والحكام بنبوءات مختلفة تتعلق بهذه الأحداث • وتتعدد وسائل اتصال الآلهة بالملوك • فقد تبعث الآلهة برسالة الى الملك من خلال رؤى وأحلام يتلقاها أحد المتنبئين أو المتنبئات ، ويعلم من خلالها ارادة الآلهة • أو أن تتحدث الآلهة مباشرة من خلال المتنبئين والمتنبئات كما حدث مع متنبئات عشتار ، ويأتى الحديث فى صيغة المتكلم ، وكأنما الآلهة تتحدث عن طريقهم ، أو فى صيغة الغائب كما تدل بعض نصوص هذا النوع من التنبؤات • فمن هذه النماذج تلك النصوص التى عثر عليها فى مارى والتى تعطى أمثلة على متنبئين تلقوا رسالات الهية وبلغوها للملوك

(٢٢) المرجع السابق ص ٩٤ — ٩٥ •

والحكام المقصودين بها • فيحكى مثلا أن رجلا مغمورا شعر أنه قد أسرى به فى حلم الى معبد داجان وتلقى هناك الرسالة التالية : « اذهب فاني أرسلك الى زمريليم (الملك) لتقول له : ابعث برسلك الى وقدم لى تقريراً كاملاً وعندئذ اجعل أمراء البنيامين يتصارعون فى سلة سمك ، وأقودهم اليك » (٢٣) • وفى نص آخر يظهر الآله بمظهر المقادر على حلم الملوك وتعيين غيرهم وفقاً لطاعتهم أو عصيانهم لإرادة الآله • فالآله آدد يتحدث فى أحد النصوص هكذا : « ألسنت آدد رب كلاسو الذى رفعتة (الملك) الى ركبتي وأجلسته على عرش أبيه ••• والآن فكما أجلسته على العرش أستطيع أن آخذ نخلتو من يده اذا لم يوف بالموعن (الأضحيات الحيوانية) فآنا رب العرش والمقاطعة والمدينة ، وأستطيع أن استرد منه ما أعطيته ، ولكن اذا حق رغباتى فسأمنحه عروشا على عروش ، ومنازل على منازل ، ومقاطعات على مقاطعات ، ومدنا على مدن وسأعطيه الأرض من الغرب الى الشرق » (٢٤) •

وهناك نصوص تعد فيها الآلهة أحد الملوك بالمساعدة الالهية ولا يظهر من النص كيفية تلقى هذه التنبؤات وهل تم هذا عن طريق ملاحظة حيوانات الأضحيات أم عن طريق الوحي المباشر ، وقد يعرف أحيانا الكاهن أو الكاهنة التى نقلت النبوءة وأخبرت بها ، من هذه النصوص نص موجه الى الملك آشور بانغيبال (٢٥) يقول : « لا تخف يا آشور بانغيبال ! الآن قد تكلمت وسيتحقق (كلامى) : سأهبها لك • ستسود على شعب الأربع لغات وعلى أسلحة الأمراء ••• يجب ننل قائل : سأهزم ملوك الأرض وأضعهم تحت سلطانك • وأقيد أقدامهم فى أغلال قوية • وللمرة الثانية أعلن لك أنه فيما يتعلق بأرض عيلام والسمريين Cimmerians

(٢٣) المرجع السابق ص ٩٥ — ٩٦ •

(٢٤) المرجع السابق ص ٩٦ •

(٢٥) المرجع السابق ص ٩٦ •

سأتوجه (اليهم) ... وبالدّم سأحول الأرض الى سيل من المطر وأملاها
بالنواح والبكاء ... لا تخف يا ابني الذي رفعتك » (٢٦) .

وهناك نبوءات تلقاها الملوك مباشرة في أحلامهم تعرفهم بارادة
الآلهة ورغباتها . وهناك أيضا بعض النصوص التي تتكون من اعلانات
وتبشيرات بظهور ملوك جدد لا تعطى أسمائهم ، ولكنها تتحدث عن
عصورهم ، والنص التالي يعطي فكرة عن مضمون مثل هذه النبوءات :
« سيظهر أمير وسيحكم ثمانية عشر عاما وستستقر البلاد في أمان
وسيتمتع شعبها بالرخاء » . « وستقدر الآلهة أمورا طيبة للبلاد ... ستكون
هناك أمطار وفيضانات ، وسيتمتع الشعب . ولكن هذا الأمير سيقتل
بحد السيف في تمرد » (٢٧) ومنها أيضا النص التالي : « سيظهر أمير
وسيحكم ثلاثة عشر عاما . وسيقع هجوم عيلامي على أكاد ، وستحمل
أسلاب أكاد وتدمر ضرائح الآلهة العظيمة ، وستهزم أكاد . وسيقع
بالبلاد الاضطراب والانهيار والفوضى ويفقد النبلاء مكانتهم . وسيظهر
رجل مغمور ويستولى على العرش كملك ... » (٢٨) وفي نص ثالث نقرا :
« سينوح باني هذا القصر لهزيمة بابل . ذلك الأمير سيعاني من مصيبة
وان يكون سعيدا . فخلال عصره لن يتوقف القتال والصراع ...
وسيبيث ملك بابل بأملاك قصره وأملاكه الى أمير آشور في آشور » (٢٩) .

J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related (٢٦)
to the Old Testament, Princeton, 2nd edition, 1955, p. 450.

(٢٧) المرجع السابق ص ٥١ .

(٢٨) المرجع السابق ص ٥١ .

(٢٩) المرجع السابق ص ٥١ وانظر أيضا بعض النصوص الأخرى
المشابهة في :

A. K. Grayson and W.G. Lambert, Akkadian Prophecies'
in Journal of Cuneiform Studies, 1964, pp. 7 - 30 .

التاريخ يعيد نفسه :

هذه المجموعة من نصوص التنبؤات هي نصوص تاريخية فسي
مضمونها قدمت إلينا في شكل توقعات لأحداث تاريخية كثيرا ما كانت
تصدق . ولعل صدق هذه التوقعات يعود في الحقيقة إلى اعتمادها
على التجارب التاريخية في الماضي . فالتاريخ يكرر نفسه ، وليس هناك
جديد فيما يحدث من أمور . ولهذا يمكن التنبؤ بمستقبل الأحداث إذا
ما حل ماضي الأحداث تحليلا علميا وافيا . ويجب أن نشير إلى أن هذا
الاعتقاد التاريخي مبني على أساس فهم كوني مؤداه أن الحياة والكون
يسيران وفق نظام معين لا يتغير ، ومن ثم فالظاهرة إذا تكررت أعطت
نفس النتائج . وهذا ينطبق على الجانب التاريخي من الحياة الانسانية .
ولذلك يجب ألا نتجاهل ارتباط ما يحدث على الأرض بما يحدث في السماء
من ظواهر فلكية ، ولهذا فقد تطور إلى جانب التنبؤ علم آخر هو علم
التنجيم الذي اعتمد على دراسة وتحليل الظواهر الطبيعية والفلكية
مثل الهالات المحيطة بالشمس والقمر ، وظواهر كسوف الشمس والقمر ،
وحركة الكواكب والنجوم وغيرها . ومع التجربة تطورت ملاحظة الأجسام
الفلكية والأجرام السماوية إلى نظام فلكي متكامل تنبىء معرفته بأحداث
الأرض وما يقع عليها . وللآلهة دور كبير في هذا إذا عرفنا أن كل
كوكب مرتبط أصلا باله معين ، وحركة هذا الكوكب في السماء لها دلالتها
بالنسبة لمجرى الأحداث على الأرض . وعادة ما تسمى السماء الممتلئة
بالنجوم « كتاب السماء » نظرا لأنها توحى بنجومها الكثيرة عن أغراض
الآلهة وإراداتها (٣٠) .

هكذا يتضح من التحليل السابق للبحث في الماضي والمستقبل لدى
شعوب ما بين النهرين أن هناك فكرة رئيسية تسيطر على فلسفة التاريخ

(٣٠) انظر : H. Ringgren, Religions of the Ancient Near East, p. 95.

عند هذه الشعوب ألا وهي فكرة تكرار الحدث التاريخي ، أو على حسب القول الشائع ، ان التاريخ يعيد نفسه بين الحين والحين . وهذا معناه ان هناك قانونا يسود الحياة الانسانية ويعطيها هذا الانتظام الدقيق في أحداثها والذي يقرتب عليه تكرار الظواهر الانسانية ، وتكرار نتائجها في مراحل زمنية . ونظرا لأن مصير الأرض وأقدار الناس فيها بيد الآلهة فمعرفة ارادة الآلهة في الماضي تفيد في التكهّن بارادتها في المستقبل . بل لقد ساد الاعتقاد بأن ما يحدث على الأرض ليس الا صورة طبق الأصل لما يحدث في السماء ، وأصبح علم الفلك والتنجيم هو علم معرفة ارادة الآلهة . وانتقل الاهتمام من المعرفة المباشرة لتصرفات الآلهة الى المعرفة بحسابات النجوم والأفلاك التي اتخذتها الآلهة مساكن لها . وحدث هذا التحول مع تطور علمي الفلك والتنجيم في منطقة ما بين النهرين الى أن أصبحت في القرن الثامن قبل الميلاد من العلوم الدينية الثابتة في لاهوت ما بين النهرين . وفي هذا يقول أنطون مورتكات : « لقد عرف الكهنة البابليون منذ القرن الثامن ق.م . حسابات وأنظمة مدارات النجوم ، الى جانب معرفتهم لظواهر فلكية أخرى ، كخسوف القمر ، وكسوف الشمس . ان معرفة حسابات هذه المدارات ، التي يمكن أن تكون قد قادت الانسان ولأول مرة ، الى المعرفة أن الفلك يحكم ويسير من قبل قانون ، وكما هي الحال في مدار النجوم ، تتحكم في كل شيء آخر في هذا الكون ، روح خارقة ، محيطية بكل شيء ، وأقوى من كل شيء . واذا ما أراد الانسان أن يعرف المستقبل ، فعليه الا يرجع بعد الآن الى الآلهة لمعرفة ارادتها ، بل على الانسان أن يحدد الوقت المناسب لحادثة ما ، وذلك في حساب مدارات النجوم ، التي اتخذت منها الآلهة مساكن وسجلت فيها جميع الأقدار » (٣١) .

في هذه الحقبة المتأخرة من تاريخ ما بين النهرين ، أصبح التاريخ الانساني ومقدرات الانسان في يد روح عظيمة تحكم العالم وتحمل ألواح

(٣١) أنطون مورتكات ، تاريخ الشرق الأدنى القديم ، ص ٢٥٤-٣٥٥ .

القدر • لقد كانت ديانة ما بين النهرين قد دخلت خطوات واسعة تجاه التوحيد. وان كان توحيدا طبيعيا لازال مرتبطا بالتفكير الطبيعي ، ولم يتعداه الى التفكير التوحيدي النظري • وهي أهم خطوة في الفكر الديني في منطقة الشرق الأدنى القديم ، وقد احتفظ بهذا الدور لأنبياء بني اسرائيل الذين وضعوا الحد الفاصل بين التفكيرين في الشرق القديم • ولكن ما حدث فيما بين النهرين يعد ارهاصا قويا لما تم على يد العبريين ، ولم يخل من تأثير عليهم ، نراه واضحا في كثير من القصص الذي تكرر في التراث العبري مثل قصص الخلق ، والطوفان وبرج بابل وغيرها • ولقد مثل الآلة مردوك هذه السلطة الالهية المتوحدة ، فهو الاله صاحب السيطرة على العالم يرتبط به الانسان والخليقة ويستدل على وجوده في القوانين الفلكية ومدارات الكواكب في السماء • وكذلك في المعابد وابراجها والأماكن المقدسة في الأرض • وأصبح كل شيء في حياة الانسان والخليقة مقدرا ومحتوما في الفلك ، ويمكن معرفته من حسابات خاصة لمدارات الكواكب • وهكذا تطور هذا التفكير الخاص باله واحد اجتمعت فيه سلطات كل الآلهة على الرغم من وجودها الى جانبه ، وأصبحت الخطوة التالية أن ينمحي وجود الآلهة تماما ، وتبقى هذه القوة الالهية الكونية العظمى • وهي خطوة لم يكتب لها أن تتم بعد في هذه المنطقة • لقد تجمد التفكير الديني عند هذا الحد ولعل أصدق تعبير عن هذا الوضع الديني ما قاله مورثكات : « ان الآلهة تجتمع لتصبح مفاهيم آله واحد ، هو مردوك ، وبذا أصبحت المسافة من الشرك الى الوحدانية لا تتعدى خطوة قصيرة » (٣٢) •

البعد الحضاري للتاريخ عند شعوب ما بين النهرين :

ينظر مؤرخ ما بين النهرين الى تاريخ بلاده على انه وحدة متكاملة تبدأ مع بداية الخلق • وهو في نفس الوقت يعتبر حضارة بلاده قد بدأت

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٥٤ •

مع بداية التاريخ ، ولا يعتقد في أن بلاده قد مرت بمراحل زمنية لم تكن فيها حضارة وعلة ذلك الاعتقاد دينية في أصولها • فبلاد سومر وما فيها من صنع الآلهة ، وما تصنعه الآلهة ، يتصف بالدوام والخلود • ولهذا فعمر الحضارة في سومر هو عمر التاريخ نفسه في تلك البلاد • والحضارة منحة من الآلهة منحها للإنسانية في شكل نتاج مكتمل • والتاريخ والحضارة مرتبطان ارتباطا وثيقا بالحكم ونظامه • فبدون نظام الحكم ليس هناك تاريخ أو حضارة • وقد بدأت الحضارة من اليوم الذي نزل فيه الملك من السماء الى الأرض ، وتعلم الملوك الأوائل ضروريات الحكم على يد الحكماء السبعة^(٢٣) •

هذا الفهم للحضارة والتاريخ انما تبلور على ما يبدو في فكر انسان ما بين النهرين في مرحلة ذهنية تكامل شكل الحضارة فيها بوجه عام في منطقة ما بين النهرين • ويعتقد بعض المؤرخين أن هذا قد تم حوالي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد^(٢٤) ، ويعتبر هذا الفهم للحضارة متناسقا مع الفهم البابلي للنظام الكوني • فهذا النظام الكوني نظام قد تحقق عن طريق توحيد الارادات الكونية الفردية • وهي ارادات اقوى الطبيعية المختلفة • وقد وحدها انسان ما بين النهرين في صورة أنظمة اجتماعية كالعائلة والجماعة والدولة ورأى ، كما يعتقد جاكوبسون ، النظام الكوني كنظام من الارادات — أي كدولة^(٢٥) •

أما عن نظام الحكم فقد ارتبط كذلك بهذا التبلور المفاجيء للحضارة في منطقة ما بين النهرين • فمع ظهور الشكل الأساسي للحضارة في

(٢٣) الحكماء السبعة هم الآلهة السبعة المقررة للمصائر في مجمع الآلهة صاحب السلطة العليا في الكون •

(٢٤) ثوركند جاكوبسون ، أرض الرافدين — الكون كدولة ، في : ما قبل الفلسفة ص ١٤٨ — ١٤٩ ..

(٢٥) المرجع السابق ص ١٤٨ •

جانبها الاقتصادي ، واتساع القرى القديمة وتحولها الى مدن .
برز النظام السياسي الجديد في شكل ديمقراطية بدائية محورها مجلس
عام من جميع الأحرار البالغين تركزت فيه السلطة السياسية العليا .
كما كان هناك أيضا مجلس للشيوخ يدير شؤون الحياة في الفترات
العادية . وقد ساعد تركيز السلطة على انجاز اعمال اقتصادية واجتماعية
ضخمة . كل هذا قد تم تبلوره في زمن مبكر سابق على العصور
التاريخية طبق فيه انسان ما بين النهرين نظاما اجتماعيا كالدولة على
عالم الطبيعة ، وفهم الكون على انه دولة .

اقتترنت الحضارة اذن بالملك والحكم . فالحكم هو الذي أدى الى
ظهور الحضارة وهو في نفس الوقت الذي يضمن للحضارة استمرارها .
وبدونه تنقلب الحضارة الى فوضى^(٣٦) . ومن الأمور المسببة للفوضى
والدمرة للحضارة تمرد البشر على الآلهة وارتكابهم ذنوبا في حقها ،
كما حدث زمن الطوفان الذي قررت الآلهة عن طريقه القضاء على الحضارة
والعودة بالبشرية الى حالة الفوضى الكونية التي سبقت الخلق . ولقد
سلبت الآلهة من الانسانية الآثمة نظام الحكم . وأصبح العالم بلا حكم
انسانى وفي حالة فوضى أولية ، الا أن الآلهة كانت رحيمة بالبشرية ،
ولم تشأ أن تقضى عليها تماما ، فقررت الابقاء على فئة قليلة تكون
بذورا للحضارة الانسانية الجديدة بعد هلاك البشرية الخاطئة .

ويتصور مؤرخ ما بين النهرين عالم ما بعد الطوفان على انه عالم في
حاجة الى النظام الذي يضمن للحضارة الجديدة الاستمرار . ويعتبر عالم

(٣٦) يعبر جاكبسون عن هذا بقوله : « لعراق القديم ينظر السى
الجمهور الذي لا قائد له نظرة الاستياء والشفقة ونظرة الخوف أيضا ويقتبس
المثل العراقى القديم « اجنود بلا ملك غنم بغير راعيها » و « انعمال بلا مراقب
كالمياه بلا مفتش رى » . ويعلق جاكبسون قائلا « ثم ان الجمهور الذي يعوزه
القائد والتنظيم لا يجدى ولا ينتج كحقل لا ينمو الزرع فيه اذا لم يحرق :
« الفلاحون بلا مثرف كحقل بلا حارث » ولذا يستحيل وجود علم منظم اذا
لم تفرض عليه سلطة عليا ارادتها » . انظر ما قبل الفلسفة ص ٢٤٠ .

ما بعد الطوفان بداية جديدة للتاريخ^(٣٧) . وتعطينا مصادر ما بين النهرين معلومات عن عالم ما بعد الطوفان يختلط فيها التاريخ بالأسطورة خاصة فيما يتعلق بملوك المرحلة التالية للطوفان مباشرة . وتعتبر مملكة كيش أول ممالك ما بعد الطوفان ، كما أن الملك اتانا الملقب بالراعي أول الحكام التاريخيين بعد الطوفان . ويؤكد كريم على هذا بقوله : « ان أول سلالة في بلاد سومر يمكن التذليل على وجودها تاريخيا الى درجة ما هي التي سميت سلالة كيش الأولى التي قامت وفقا لما ذكره الكتاب القدامى أنفسهم بعد انحسار الطوفان مباشرة »^(٣٨) ويؤكد كريم على أن هذه السلالة سامية الأصل ، ويحمل ملوكها أسماء سامية ، كما أن المدينة التي ظهرت الى الوجود تعد أول مدينة راقية نتيجة للاخصاب المتبادل بين حضارتي السومريين والساميين ، وربما كان المعنصر السامي هو العنصر السائد فيها^(٣٩) . أما اتانا فهو أول حاكم سومري تسجل أعماله بعد الطوفان وهو يحمل لقب ملك كيش وقد اعتلى العرش في وقت مبكر من الألف الثالثة قبل الميلاد ، وربما كان أول مؤسس لامبراطورية ، وتصفه المصادر الأسطورية بالرجل « الذي صعد الى السماء » ، كما تصفه قائمة الملوك السومرية بأنه « الذي رسخ كل البلدان »^(٤٠) .

ويلعب اتانا دورا هاما في الرؤية التاريخية الحضارية لشعوب ما بين النهرين نظرا لأن فترته تعبر عن أزمة تاريخية حقيقية لكونها فترة انتقال عسيرة من مرحلة الفوضى الكونية التي سببها الطوفان الى عالم

Speiser , Ancient Mesopotamia, p. 50.

(٣٧)

(٣٨) السومريون ص ٥٦ .

(٣٩) المرجع السابق ص ٥٦ .

(٤٠) المرجع السابق ص ٥٧ — ٦٨ .

النظام والحكم والحضارة^(٤٢) . وعلى الرغم من أن المصادر تشير الى أن « الملكية هبطت مرة أخرى » بعد وقوع الطوفان وان مدينة كيش كانت أول مدينة أحرزت الصدارة بعد الطوفان^(٤٢) الا أنه يبدو أن الآلهة لم تكن نثق في النظام الجديد بعد الطوفان . فهي وان كانت قد سمحت للملكية أن تهبط مرة أخرى الى الأرض بعد الطوفان الا أنها احتفظت لانفسها بالحكم المطلق على الرغم من تعيينها ملك حاكم . وهكذا تتضح أزمة اتانا فهو ملك بلا سلطات ، وهكذا أصبح في التصور التاريخي لشعوب ما بين النهرين رمزا للسلطة المحدودة . ونظرا لارتباط الحضارة بالحكم فقد كان عصر اتانا عصر أزمة حضارية في نفس الوقت . فالآلهة لم تشأ أن تهب الانسان الحضارة كاملة ناضجة كما فعلت من قبل ، كما أن اتانا لم يتمتع بالسلطة الكافية التي تمكنه من خلق الحضارة ونشرها . ولم يكن نظام الحكم في زمنه قد شاهد تطور مجلس الشيوخ الذي يساعد الملك في حكم البلاد ويعطى تلك الصبغة الديمقراطية التي شاهدها من قبل . وبهذا الشكل أصبح حكم اتانا نموذجا أوليا لنظام حكم محدود لم يتمتع بالسلطة المطلقة من قبل الآلهة ولم يساعد من قبل مجلس للشيوخ . وهذه الأزمة السياسية تتكرر في تاريخ ما بين النهرين بين الحين والحين ، فالأزمات السياسية التاريخية من هذا النوع تتكرر وفقا لفكرة ان التاريخ يكرر نفسه . وكما أن لكل شيء نموذجه الأول فهكذا كان عصر حكم اتانا نموذجا أوليا لأزمة تاريخية تتكرر وعلى المتأخرين من الحكام والملوك دراستها لكي يعوا الدرس التاريخي فيها . والناظر الى تاريخ ما بين النهرين في تلك الحقبة القديمة من الزمان يكتشف أن النظام الديمقراطي الذي ساد بعد ذلك انما كان أحد النتائج الايجابية التي تمتصت عنها أزمة الحكم في عصر اتانا الراعي .

Speiser, Ancient Mesopotamia, p. 50 - 51.

(٤١)

N. K . Sanders, The Epic of Gilgamesh, Penguin Books, 1960, p. 20. (٤٢)

ترجمة الى العربية محمد نبيل نوفل وفاروق القاضي ، دار المعارف ، القاهرة .

فالآلهة رأت ان ومنع كل السلطات في يد الملك الحاكم قد يسبب دمار البشرية والحضارة . كما حدث في الفترة السابقة على الطوفان مباشرة : ولهذا فالضمان الوحيد لاستمرار الحضارة الانسانية يتمثل في انشاء هيئة تشترك مع الملك في الحكم .

وتقوم النظرية السياسية الجديدة بأبعادها الحضارية على ادراك الآون كدولة ، كما سبق الذكر ، وادراك الحكومة الأرضية كصورة للحكومة الالهية^(٢٢) . فدولة ما بين النهرين بعد الطوفان نموذج مصغر لدولة ترتبط فيها سلطة الحاكم الأرضي بعاملين هامين :

الأول : ان حكومته تستمد سلطاتها من الحكومة الالهية ، ولذلك فهو مسئول أمام الآلهة عن كل خطوة يخطوها في الحكم .

الثاني : ان الحكومة الأرضية تخضع لسلطة مجلس جديد هو مجلس الشيوخ ، الذي يحد من سلطات الملك المطلقة ، ويكون رقيباً عليه في نفس الوقت .

وبهذا أصبح الملك لا يستطيع القيام بعمل ما دون استشارة الآلهة ، واستشارة مجلس الشيوخ ، وكذلك مجلس الشباب المحاربين وتعطينا ملحمة جلجاميش مثالا على هذا الوضع الجديد للملوك . فعندما تمرد جلجاميش وصديقه انكيدو على الآلهة ، وقتلا ثور السماء ، واستهزأ بالآلهة عشتار ، اجتمعت الآلهة لتتظر في أمر جلجاميش وصاحبه . وقد رأى انكيدو اجتماع الآلهة في حلم وأخبر جلجاميش قائلاً : « يا صديقي لماذا ياتمر الآلهة المعظام معا هكذا ؟ »^(٢٣) ويستمر النص ليقرر : « كان الآلهة جميعا ياتمرون معا — آنو وانليل وايا وشمش . وقال آنو لانليل « ينبغي أن يموت أحدهما ، لأنهما قتلا ثور السماء .

Speiser, Ancient Mesopotamia, p. 44.

(٢٣)

Sanders, The Epic of Gilgamesh p. 93.

(٢٤)

وقد لا همبابا ، فليكن الشخص الذى جرد الجبال من أشجار الأرض
ولكن انليل قال غليمت انكيدو ، ولكن جلجاميش لن يموت ... » (٤٥)
أما عن مجلس الشورى وموقفه من تصرفات الملك فييدو هذا واضح
فى النص التالى من ملحمة جلجاميش الذى يحاول فيه أصحاب الشورى
منع جلجاميش من القيام باحدى مغامراته البطولية : « أجاب أصحاب
الشورى ، والجمع العظيم : « يا جلجاميش أنت لا تزال حدثا تذهب بك
شجاعتك بعيدا ، أنت لا تدرك كنه المغامرة التى تفكر فى القيام بها .
لقد سمعنا أن همبابا ليس كالبشر الهالكين ، أسلحته من نوع لا يقف
أمامها ... لما تتوق الى فعل هذا الأمر يا جلجاميش ؟ انه صراع
غير متكافئ ... » (٤٦) .

والى جانب مجلس الشورى المكون من شيوخ المدينة هناك أيضا
مجلس الشباب المحاربين ، وتعطى قصيدة « جلجاميش وأجا » مثلا على
دور هذا المجلس فى تقرير الأمور المهمة فى السلم والحرب ، حيث
يعود جلجاميش الى هذا المجلس ليطلب الرأى والمشورة بعد وصول
رسول الملك آجا ملك كيش يحملون انذارا الى جلجاميش وسكان
مدينة أوروك : فوضع السيد « جلجاميش » أمام شيوخ مدينته الأمر
طلبا لكلمتهم ...

علينا ألا نمتسلم لبيت كيش ولنضربه بالسلاح ... فأجاب مجلس
كبار مدينته المنعقد :
جلجاميش ...

لنذعن لبيت كيش ولا نضربه بالسلاح ولم يقتنع جلجاميش
سيدا كولا بـ الذى أنجز أعمالا بطولية للآلهة اينانا — بكلمات شيوخ
مدينته قناعة قلبية . مرة أخرى جلجاميش سيد كولا ب عرض الأمر على
رجال مدينته وطلب كلمتهم ...

The Epic of Gilgamesh, p. 87.

Ibid, p. 72.

(٤٥)

(٤٦)

فرد مجلس رجال مدينته المنعقد على جلجاميش ... لا تدعن لببت
كيش ولنضربه بالسلاح ان الوركاء من صنع يد الآلهة عندئذ
سر جلجاميش سيد كولا ب بكلمات رجال مدينته وابتهجت روحه ...
وقال لخدمه انكيدو :

لتوضع الآن اذن عدة (السلام) جانبا وليحل محلها عنفوان المعركة .
لتعد أسلحة المعركة الى جانبك (٤٧) ...

ولا يخفى على الباحث في سلطة الملوك في تلك الآونة أن أزمة
الحكم الانساني لم تكن الا انعكاسا لأزمة في الحكم الآلهي . فقد فقد
رئيس مجمع الآلهة سلطته المطلقة لمجلس الآلهة الذي تساوت فيه
الآلهة . وانتظمت في شكل حكومة الدولة الكونية . وقد حدث هذا
في وقت لم يتمكن فيه أحد الآلهة من فرض سيطرته على بقية الآلهة ،
السيطرة التي تمكنه من الانفراد بالآلوهية والحكم . وعلى كل حال فهذا
يبين شكل الحكومة الآلهية وما يجب أن تكون عليه الحكومة الانسانية .
ويفترض كريمر الوضع التالي لهذه الحكومة الآلهية : « كان طبيعيا أيضا
الافتراض بأنه كان على رأس المجمع الآلهي آله اعترفت به جميع الآلهة
الأخرى كملك وحاكم عليها . وعلى هذا كان يتصور بأن مجمع الآلهة
السومري يعمل على هيئة مجلس يقوم على رأسه ملك » (٤٨) ويجب
أن ننوه هنا الى أن هذا الوضع قد تغير كثيرا فيما يتعلق بالحكومة
الأرضية . فقد مرت عصور عرفت فيها منطقة ما بين النهرين نوعا من
الملوك الأباطرة الذين أسسوا امبراطوريات ما بين النهرين . واستطاعوا
بتوة شخصيتهم أن ينفردوا بالحكم ، ويستغنوا تماما عن أصحاب الشورى
ومجلسهم . وربما نجد لهذه الظاهرة مقابلا في شكل وتطور الحكومة

(٤٧) انظر الترجمة الكاملة لقصيدة « جلجاميش وآجا » هي : صموئيل
كريمر : السومريون ترجمة فيصل الوائلي . وكالة المطبوعات الكويت
ص ٢٥٨ — ٢٦٤ ،

(٤٨) كريمر ، السومريون ص ١٥٢ .

الآلهية • فقد عرف التاريخ الدينى لمنطقة ما بين النهرين آلهة قوية استطاعت فرض سيادتها على بقية الآلهة ، واستولت على وظائفها ووحدتها فى ذاتها واستغنت عن مشورة مجلس الآلهة • ومن هذه الآلهة نجد مردوك وآشور يحتلان مكانة سامية بين آلهة المنطقة ونتيجة لتطورات سياسية جعلت منهما — وهما آلهان محليان — آلهين لكل منطقة ما بين النهرين فى فترتى ازدهار بابل وآشور السياسى • وقد أصبح مردوك ملكا للآلهة التى تنازلت له عن سلطاتها بعد أن وقفت جميعها عاجزة أمام تيامت التى هزمها مردوك حسب رواية أسطورة الخلق البابلية^(٤٩) • أما الآلهة آشور فهو يحتل مكانة مردوك فى فترة الازدهار السياسى لآشور ويستولى على وظائف كل الآلهة ويصبح الآله الخالق واهب الملك وأب الآلهة^(٥٠) •

مصير الملوك والممالك وبداية التفكير الفلسفى فى مسائل الموت والخلود :

ولقد كان لهذه المتغيرات السياسية والدينية أكبر الأثر فى تعميق النظرة التاريخية لشعوب ما بين النهرين • فهذه المتغيرات التى أصابت الملوك والأمبراطوريات والآلهة ، وميزت عصورا تاريخية على عصور أخرى ، أحاطت سكان المنطقة بحقيقة تاريخية هامة استفادتها من تاريخها الخاص ، وهى حقيقة الصعود والهبوط السريعين فى مقدرات الأمم وحضاراتها • ومن منطلق فكرة أن التاريخ يعيد نفسه لاحظ مؤرخ ما بين النهرين تكرار ظاهرة زوال الأمم والممالك ، وظهور أمم وممالك جديدة فى مراحل متعاقبة من الزمان المحدود • ولم يترك هذا المؤرخ هذه الظاهرة لتمر دون تحليل لها فاعتقد أن هناك قوانين كونية تتحكم فى مقدرات ومصائر الأمم والامبراطوريات ، وتحدث هذا التغير المنتظم

Ringgren, The Religions of Ancient Near East, (٤٩)
p. 66 .

Ibid, p. 67.

(٥٠)

فى تاريخها • ومن ملاحظة ماضى ما بين النهرين اتضح له ان هذا الماضى الطويل يتكون من دورات زمنية متكررة تأخذ شكلها الأولى فى فترات حكم الملوك حيث يذهب ملك لياتى ملك جديد ، كما تتضح فى فترات حكم الممالك حيث تذهب مملكة لتأتى مملكة جديدة فى ايقاع منتظم تحركه قوانين كونية • وقد ربط مؤرخ ما بين النهرين هذه الظاهرة التاريخية بما لاحظته واعتقده فى الطبيعة ودوراتها المنتظمة • ففترات الصعود والهبوط فى مقدرات الملوك والممالك ناسبت عنده تغير الدورات الطبيعية وتجدها بعد موتها • وكما أن تجدد الطبيعة أمر من أمور الآلهة . فهكذا أيضا التاريخ الانسانى بدورات المتعددة يقع تحت ارادة الآلهة ومشيتها •

وتعتبر ملحمة جلجاميش أهم مصدر نستقى منه هذا الدرس التاريخى الذى وعاه مؤرخ ما بين النهرين • فجلجاميش الملك الظاهر صاحب البطولات والمغامرات يكتشف هذه الحقيقة التاريخية المرة • فيبدأ بحقه عن الخلود الذاتى لنفسه ، واذا تحقق له ذلك غربما يتحقق أيضا لمملكته فينجو هو وتنجو مملكته من ذلك المصير الحتمى الذى تنتهى اليه حياة الأفراد والممالك • فالمحمة على الرغم من شكلها الأسطورى الا أنها لا تخلو من هذا المغزى التاريخى المسيطر على أحداثها • ففيها اعتراف بالعجز الانسانى أمام الموت الذى يتعرض له الانسان والمخلوقات :

من ذا الذى يستطيع أن يرقى الى السماء

الآلهة وحدهم يعيشون أبد الدهر مع شمس العظيم

أما نحن البشر فأيامنا معدودات

وأعمالنا نسمة ريح (٥١) •

(٥١) Alexander Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago 1946, p. 101.

وفى مكان آخر من الملحمة نقراً :

ليس هناك خلود
هل نبني بيتاً (لنعيش فيه) الى الابد
هل يقسم الاخوة ميراثهم ليدوم الى الابد
هل نفقد عقدا ليدوم الى الابد
هل يرتفع النهر ويفيض الى الابد
فمنذ القدم ليس هناك دوام
النائم والميت .. ما أشبههما
أليس كل واحد منهما يرسم صورة للموت
الآلهة العظام يجتمعون معا
وما ميتون خالقة الاقدار تقرر معهم المصائر
يقدرّون معا الحياة والموت
ويجعلون الموت سرا لا يكشفونه (٥٢)

وفى مكان آخر :

يا جلجاميش ! الى أين تجرى حثيثاً ؟
فالحياة التى تطلبها سوف لا تجدها .
فعندما خلقت الآلهة البشرية
جعلت الموت قدرها
واحتفظت بالحياة فى حوزتها (٥٣) .

وما ينطبق على الانسان عم لينطبق على الأمم والممالك . فحياة
الأمم والممالك هى أيضاً فى يد الآلهة ولها نهاياتها المحددة والممالك التى
تحظى بالازدهار وتكسب الانتصارات المتوالية ، هى ممالك حظيت بعناية

Ibid, p. 105.

(٥٢)

Ibid , p. 96.

(٥٣)

الآلهة ورضاها ، بينما يحل غضب الآلهة بممالك أخرى فتكون نهايتها .
فكما رضيت الآلهة عن الملك سرجون وعلى مملكته صبت غضبها على نارام
سن غأصاب أكاد الدمار فى عهده ، وانتهت مملكته ، لأنها لم تحظ بعناية
الآلهة . والتاريخ هنا أشبه بدورات متكررة تتأرجح بين رضا الآلهة
وغضبها ، بين بركتها ولعنتها ، والرخاء والازدهار الذى تمنحه ، والدمار
والنفوس الذى تسببه . وعلى الانسان ان يدرك هذا المدرس التاريخى
وكان التاريخ أصبحت له وظيفة تعليمية تثقيفية تهذب سلوك الانسان
والأمم وتوجهه فى المستقبل . فقد استخدمت الآلهة بعض الممالك لتمطى
دروسا تاريخية لممالك أخرى ، وكل مملكة كانت الوسيلة التى استخدمتها
الآلهة كمقاب للمملكة السابقة عليها . وقد تستخدم الآلهة شعبا أجنبيا
غريبا لتوقع عقابا على بعض الممالك التى عصى ملوكها ارادة الآلهة .
وقد تتخلى الآلهة عن ملك حظى برضاها فى البداية نتيجة معصيته .
وهكذا يبدو أن موقف الملوك متوقف على عهدهم مع الآلهة فلا يحدث
تغيراً من جانب الآلهة فى حركة التاريخ ، وكان الطاعة هى مصدر
الاستمرار التاريخى والمعصية هى علة التغير التاريخى .

وقد أضفى هذا الفهم التاريخى لحركة التاريخ نوعاً من الجمود
أو ربما الثبات على نظرة انسان ما بين النورين الى التاريخ . وعلى هذا
خلا التاريخ من الحركة المسيرة له ، وأصبحت العملية التاريخية تدور فى
فلك احترام أو تجاهل الارادة الالهية ، وأصبحت الأسباب والعلل الأخرى
عرضية لا أثر لها فى تفسير الظواهر التاريخية وتحديد مسارها . ومن
هنا فقد أهملت كل العلاقات السببية وارتبط صنع الحدث التاريخى
بالسما ، ولم يصبح للانسان أى دور يذكر فى حركة التاريخ . فما يحدث
على الأرض هو انعكاس لما يحدث بين الآلهة ، حتى الصراع السياسى
بين الملوك والممالك المختلفة — وهو الصراع الصانع للتاريخ الانسانى —
يفسر على أنه صورة للصراع بين الآلهة . ولهذا نجد مؤرخ لاجاش مثلاً
يفسر الصراع السياسى بين الملك لوجال زجى ملك « اوما » والملك
أورو كابينا ملك لاجاش — وهو الصراع الذى انتهى بدمار لاجاش ...

يفسره هذا المؤرخ على أنه كان نتيجة لمعصية ضد الاله ننجرسو آله مدينة لاجاش ، ونجده يحمل الملك لوجال زجى والتهه ندابا مسئولية وعواقب ما حدث وهكذا فصراع الملكين انما هو فى الأصل صراع بين الهيهما ، ونتيجة لتصادم ارادتيهما (٥٤) .

أما الاسباب التاريخية الحقيقية للصراع بين الملكين فتنحصر فى كون مدينتى لاجاش وأوما عدوتين تقليديتين ، ومن ثم فالنزاع بين ملكيهما ليس الا مرحلة من الصراع المستمر بين المدينتين على السلطة فيما بين النهرين ، وفشل ملك أوما فى هذا الصراع . والمذى فهم على أنه نتيجة انتقام الاله ننجرسو — انما يعود الى أسباب تاريخية لا علاقة لها برغبة الاله فى الانتقام لمدينته المهزومة (٥٥) .

وهكذا نلاحظ فى النهاية أن دور الانسان التاريخى دور محدود الى أبعد الحدود . فقد أمسكت الآلهة بالتاريخ وحركته فى قبضتها . وأصبح الانسان نفسه لعبة فى أيديها حتى عندما يكتفى بدور الصغير فى حياته الشخصية . فهذا الدور الصغير ، ونجاحه أو فشله فيه ، مرتبط بمدى علاقته بالاله الشخصى ، وهذا الاله الشخصى هو أحد الآلهة الصغيرة التى

(٥٤) يقول النص فى جزء منه : " . . . أخذوا الحبوب من حقل ننجرسو وكل ما كان مزروعا وبذلك يكون سكان أوما قد اثموا بحق ننجرسو لأنهم دمروا لاجاش والسلطة التى كانت من نصيبهم سوف تنتزع منهم . لم يرتكب اروكاجينا ملك جرسو اثما ما ، أما لوجال زاجيزى انزى أوما ، فستحمل الهته ندابا هذا الاثم على رأسها " انظر : مورتكات . تاريخ الشرق الأدنى القديم ص ٦٧ وما بعدها .

(٥٥) يعلق مورتكات على هذا بقوله : " حقا لقد انتقم ننجرسو لنفسه . اذ برهن عمل لوجال زاجيزى الذى قام به من أجل توحيد اندويلات السومرية ومركزة الشعب السومرى على أنه غير قابل للاستمرار . ويعود سبب ذلك بالتأكيد الى أن الجو المسيطر فى مختلف المدن غزاها جاء معبرا عنه . . . انه لم يجد أية ركيزة من الشعب السومرى وكهنته . . . ان فكرة توحيد الدول السومرية ومركزة الشعب لا يمكن فعلا أن تحقق الا على يد شعب من نوع آخر هو الشعب الاكادى السامى الذى كان قد استوطن البلاد وتأسر بشدة منذ زمن طويل " تاريخ الشرق الأدنى القديم " ص ٦٨ .

يتمكن الانسان من الدخول معها فى علاقة شخصية لا يمكن تحقيقها مع أحد من الآلهة الكبار • فروابط الفرد بكبار الآلهة روابط نائية لأنه يخدمهم لا بصفته الشخصية ولكن بصفته فردا فى المجتمع ولا يتوسل اليها الا فى أزماته الشديدة وعن طريق وسيط ، وهو الاله الشخصى^(٥٦) •

ويفسر النجاح الذى يصيبه الانسان فى حياته بشكل لا يجعل لأعمال الانسان قيمة تذكر • وكما يقول جاكبسون النجاح « قوة خارجية تتغلغل فى افعال الفرد وتتيح لها انتاج النتائج • فالنتائج لا تصدر عن قدرة الانسان نفسه ، لأنه أضعف من أن يؤثر على مجرى الكون تأثيرا يذكر ولا يقوى على فلك الا الاله • ولذلك ، اذا حققت الأشياء ما كان

(٥٦) جاكبسون = ما قبل الفلسفة ص ٢٤٠ — ٢٤١ يعرف جاكبسون الاله الشخصى الخاص بأنه « الصلة بين انفراد وبين لكون وقواه ... وذلك لان الآلهة الشخصى ليس بانفائى الرهيب ككبار الآلهة • بل هو دان اليف كثير الاهتمام • ولهزم أن يخاطبه ويلتمس اليه ويستثير عطمه ويظهر دور الوساطة الذى يقوم به الاله الشخصى عند الآلهة الكبيره فى رساله موجهة الى الاله الصغير تقول :

خاطب الرب اباك • هذا ما يقوله خادمك آيلا داد

لم قد اهتمنتى ...

اكتب لى الآله مردوك • غانت اثر لديه ...

وفى نص آخر يقشع الآله الصغير الشخصى لدى الآله الكبير نيابة عن الفرد الذى فى وصايته :

ايها الآله الشمس • خلاصهم بيدك

انا رسول ايا

ونخلص المبتلى ارسلنى اليك

ورسالتة قد تلوتها عليك

اما هذا الرجل • ابن آله • فاحكم فى قضيته

وانطق له بالحكم

واطرده المرض الخبيث من جسمه

انظر جاكبسون ، ما قبل الفلسفة ص ٢٤٤ — ٢٤٥ •

يأمله الفرد بل فاقت كل ما يأمل ، فلا ريب فى أن الها ما قد اهتم به
وبأعماله وآتاه بالنجاح فهو ، على حد قول سكان ما بين النهرين ، قد
حصل على آله • واعتقادهم بأن الآله الشخصى هو القوة الكامنة وراء
فلاح الانسان ظاهر بوضوح فى أقوال كهذه :

ليس بمقدور الانسان • بلا اله (شخصى)

أن يكسب خبره

ولا بمقدور الفتى أن يحرك ذراعہ ببطولة فى المعركة « (٥٧)

وإذا كان الانسان قد صغر شأنه فى الكون ، واضمحل دوره فى
صنع التاريخ الذى تحركه الآلهة ، فان هذا لم يمنع حضارة ما بين النهرين
من تعويض انسانها ومن محاولة منحه دورا لا بأس به ، لا فى مجال
صنع التاريخ ، ولكن فى مجال صنع الحضارة • وطلبت منه أن يقتنع
بهذا الدور وان يعتبر صنع الحضارة سبيله الوحيد للهروب من مصيره
الحتمى وهو الموت • فالأعمال التاريخية لا جدوى منها ولن تمنح الانسان
الخلود • كما أن الانتصارات والبطولات زائلة ، وتأتى كلها الى نهاية
محتومة • وربما لا يطول ذكرها كثيرا بعد موت الانسان الذى قام بها •
أما البناء الحضارى فهو وحده المقادر على مصارعة الزمن ، ويعطى اسما
لانسان • وهكذا نجد ملحمة جلجاميش مثلا تعطى علاجا لمشكلة الموت
يتمثل فى اتجاه الانسان الى بناء الحضارة • فهى التى تضمن للانسان
البقاء بعد الموت • لقد مات جلجاميش وهذا « حق القضاء الذى فرضه
أبو الآلهة انليل صاحب الجبل ، على جلجاميش : فى باطن الأرض
ستنقلب له الظلمة نورا ، لن يخلف واحد من البشر أثرا للأجيال التالية

(٥٧) جاكبسون ص ٢٤١ • ويشير جاكبسون فى مكان آخر الى أن
الاله الشخصى يرتبط ارتباطا مباشرا بخط الفرد ، ونصيبه فى الحياة فهو
القوة المسانحة للنجاح الشخصى للانسان • والمنعازة معه على التفكير
والتخاطب ، والمسئولة عن تحقيق ما يبغيه الانسان من انجازات • ولهذا
نقد اعتبر هذا الاله اشخصى بمثابة الأب للانسان •

يضارع ما يخلفه • ان الابطال والحكماء ، مثل القمر الجديد لهم صعودهم
وخنوتهم ... • أى جلجاميش لقد أعطيت الملك ، هذا قدرك ، أما الخلود ،
فليس مقدرا لك » (٥٨) • وفى مكان آخر من الملحمة نجد هذه السطور التى
تصور نعى الشعب لجلجاميش وبكائه عليه :

لقد رقد الملك ولن يقوم ثانية
سيد كولا ب لن يقوم ثانية
لقد قهر الشر ، ولكنه لن يقوم ثانية ،
رغم قوة ساعده لن يقوم ثانية
كان حكيما ، وسيم الوجه ، ولكنه لن يأتى ثانية (٥٩) ،
لقد ذهب الى الجبل ، ولن يأتى ثانية
انه ينام على سرير القدر ، ولن يقوم ثانية
ومن الأريكة المتعددة الالوان لن يأتى ثانية (٦٠) •

مات جلجاميش وبقيت آثاره تدل عليه • هذا هو المغزى الذى من
أجله وضعت الملحمة • الانسان فان ولا يخلده الا عمله : « أى جلجاميش •
سيد كولا ب جل حمدك • الرجل الذى كان يعلم كل شئ • الملك الذى عرف
أقطار العالم كان حكيما ، رأى الخبايا وعرف الأسرار ... وفى أوروك
بنى أسوارا ، وسدا عظيما ومعبدا فى الحرم المبارك لآله السماء » انو «
وآلهة الحب « عشتار » • انظر اليه لا يزال قائما حتى اليوم » (٦١)

(٥٨) حتى الملك القوى اعتبر ابنا لآلهة الشخصى فهو « الانسان
ابن الهه » انظر :

Thorkild Jacobsen, ancient Near Eastern Religions in Relig-
ions in Antiquity edited by Jacob Neusner, Hanover, 1966, p.
64 — 67 .

Sanders, p. 115.

(٥٩)

Ibid, p. 115 — 116 .

(٦٠)

Ibid, p. 59.

(٦١)

ويتفنن النص في وصف أعمال جلجاميش الخالدة ويطالبنا بامعان النظر اليها والى تفاصيلها : « انظر الى جداره الخارجى المزين بالطنف ، انه يضوى بلمعان النحاس ، والجدار الداخلى ، الذى لا نظير له المس العتبة انها عتيقة — اقترب من الحرم ، مسكن عشتار سيدة الحب والحرب الذى لا يستطيع أى من الملوك المتأخرين ، أو من البشر الأحياء أن يبنى ما يضارعه » (٦٢) .

واذا كان هذا رأى أهل مدينة أوروك ورأى الملحمة فهو أيضا الرأى الذى توصل اليه جلجاميش قبل موته . الانسان يخلد بأعماله الحضارية ومما قدمه للحضارة من بناء وعمران ، فهذا هو جلجاميش ، بعد أن فشلت رحلته للبحث عن الخلود ، يطلب من النوتى أرشانا بى الذى اصطحبه فى رحلة العودة الى أوروك يطلب منه أنه يتأمل أعمال جلجاميش وكأنه يخبره اليست هذه الأعمال كافية لمنحه الخلود بدلا من السعى وراء أمل لا يمكن تحقيقه ألا وهو الحياة الأبدية :

أى أرشانا بى ، أصعد الى سور أوروك . تطلع الى المصاطب التى قام عليها ، وتمعن فى بنائه ، أليس مبنيا من الطوب المحروق ، ثم ألم يرس الحكماء السبعة أسسه ؟ ان الثلث هو المدينة ، والثلث حدائق ، والثلث حقول يضاف اليها معبد الآلهة عشتار هذه الأجزاء والمعبد هى كل أوروك . هذا أيضا من عمل جلجاميش . . . » (٦٣) .

والحقيقة أن ملحمة جلجاميش تحمل مغزى حضاريا كبيرا وتقدم لنا ما يمكن تسميته بفلسفة للحضارة مبنية على أساس نظرة متعمقة فى

Ibid, p. 59.

(٦٢)

Ibid, p. 114.

(٦٣)

هذه الفقرة مأخوذة من نص سومرى بعنوان « موت جلجاميش » الحىق بالملحمة وربما كان يمثل جزءا من قصيدة طويلة أو أنه قسم من قصيدة « جلجاميش وأرض الأحياء » التى تشتت على الجزء الأكبر مما يسمى بمجموعة جلجاميش والمكونة للحملة جلجاميش . انظر ملحمة ساندروز ملحمة جلجاميش الترجمة العربية ص ١٠٥ .

التاريخ الانساني • والتصور الذي نراه في الملحمة يمكن تلخيصه في أنه لا وجود للتاريخ بدون حضارة • فالحضارة هي الدالة على التاريخ في عصوره الانسانية المختلفة • الملحمة مواجهة بين التاريخ والحضارة تنتهي بنتيجة ضرورية وهي التحام التاريخ والحضارة التحام النتيجة بالعلة • وفي النهاية تزول العلة وتبقى النتيجة • يزول السبب التاريخي وتبقى النتيجة الحضارية ان صح هذا التعبير • ومن هنا « فمجموعة جلجاميش » المكونة للمحمة تتويج رائع للأدب الأسطوري التاريخي الذي أنتجته حضارة ما بين النهرين وذلك لتحديد العلاقة بين التاريخ والحضارة وفي اعتبارها التاريخ مقدمة للحضارة يظهر هذا في المقارنة التي تعرضها الملحمة بين أفعال جلجاميش التاريخية وأعماله الحضارية وتعطى الديمومة والاستمرار للحضارة على التاريخ (٦٤) •

أثر الرؤية التاريخية الحضارية لشعوب ما بين النهرين على الأدب والفن :

يعبر الانتاج الفني والأدبي لمنطقة ما بين النهرين تعبيراً جلياً عن هذه النظرة التاريخية التي ذكرناها في الصفحات السابقة • ففي هذا المجال نجد أن فنان ما بين النهرين على اختلاف عمله الفني يلتزم في نتاجه بفكرة اكتمال التاريخ والحضارة في الزمان الأول القديم ، ويرى أن الآلهة قد وضعت له في المجال الفني النموذج المثالي الذي يجب عليه كفنّان أن يتبعه ويقلده • فالفن والأدب لهما أيضاً نماذجهما الأولى التي وضعتها الآلهة ، وسرعان ما انتقل الفن والأدب من فعل آلهي الى نشاط انساني يكرر فيه الانسان عمل الآله ، وهو في تكراره له انما يزاوِل

(٦٤) يظهر هذا المغزى ظهوراً جلياً في آخر كلمات قصيدة « جلجاميش وارض الأحياء » هذا ايضاً من عمل جلجاميش المذك • الذي ... ذهب في رحلة طويلة • تعب فيها • وأنهكه العمل • ثم عاد ليحضر القصة كلها على الصخر « وكان حفر القصة على الصخر أهم لدى مؤرخ ما بين النهرين من كل شيء آخر .. فهذا العمل • أي الحفر • هو الدال على العمل التاريخي المضني ولولاه ما كان للعمل التاريخي ذكر يذكر • انظر ملحمة جلجاميش ص ٩٥ من الترجمة العربية •

نشاطا دينيا يمجّد فيه أفعال الآلهة • بل ربما يمثل عمله جزءا من الطقوس الدينية المقامة للآلهة • وان كانت قد غمّدت هذه الأعمال الفنية فيما بعد مضمونها الديني وتحولت الى أنشطة انسانية عادية وذلك بابتعادها عن مصدرها الأول وفاعلها الأول ، وهو الآلهة ، ففقدت بالتالى قداستها ، وربما حاولت تطوير نفسها فازدادت بعدا عن المصدر الأول •

وقبل أن يحدث هذا التطور ، كانت كل الأعمال والأنشطة الانسانية المتصلة بالسلم والحرب أنشطة مكرسة للآلهة بل وتستمد أصولها من ذلك الفعل الآلهي الأول لها • ولم يكن يفرق انسان ما بين النهرين بين ما هو ديني وما هو غير ديني في نشاطه اليومي ، بل انه لم يعرف هذه التفرقة ، فكل الأعمال والأنشطة عنده دينية حتى وان كانت في ظاهرها أفعالا اقتصادية ، أو صناعية ، أو غير ذلك • وهذا بلا شك تعبير اصيل من جانب انسان ما بين النهرين عن وحدة الحياة الانسانية رغم اختلاف العناصر المكونة لها ، وذلك بسبب عودة هذه العناصر الى أصل واحد هو أفعال الآلهة الأولى التى أصبحت نماذج وأنماط أولية تحتذى وتقلد وتكرر من جانب الانسان •

وحرصا على تقليد أفعال الآلهة وتكرارها تقديسا لها ، أو كجزء من حياة الطقوس الدينية المرتبطة بها لم يسع فنانون ما بين النهرين الى الإبداع في أعماله الفنية والأدبية ، أو الالتزام بأساليب فنية وأدبية تدفعه الى تطوير أعماله ، والبعد بها عن أصولها القديمة • ففي مجال الأدب نجد نشاطه ينحصر في تقليد النماذج الأدبية القديمة بأن يتفنن في نسخ النصوص الأدبية وتلخيصها أو تفسيرها ، وربما ترجمتها ، دون أدنى محاولة لتحسينها ، أو تطويرها أو نقدها ، أو ادخال تعديلات جوهرية على أفكارها الأساسية • ولا شك في أن الالتزام بهذا الموقف التقليدي لم يكن نتيجة ظهور مدارس أدبية تسعى الى التجديد في الأشكال الأدبية وموضوعاتها ، ولكنه يعود الى سبب أساسي ، وهو أن الأديب أو الفنان كان ينظر الى عمله على انه وظيفة دينية ، وليس نشاطا مستقلا

يعبر به عن مشاعره الذاتية • ولهذا كان يراعى الدقة فى تقليده للأصول الأدبية والفنية الأولى ، ويقيم مقاييسه وأحكامه الفنية على أساس علاقة عمله بالأنماط الأولية ومدى بعده أو قربيه من النموذج الأول •

وهناك أدلة كثيرة تشير إلى هذا الارتباط بين أدب وفن ما بين النهرين وبين الأصول الأدبية والفنية الأولى ، وتشير أيضا إلى حرصه على محادسها ونقلها • من هذه الأدلة نجد أنه على الرغم من اختلاف عصور تاريخ ما بين النهرين وما أتت به المتغيرات السياسية فى كل عصر جديد ، نجد أنه لم يقابل هذا التطور التاريخى تطور مواكب فى مجالى الأدب والفن • فندخل الانتاج الأدبى والفنى على ما هو عليه ، وكأنه لا يتأثر تماما بتغير الممالك • لقد استمرت الأصول القديمة تمارس تأثيرها المباشر على عقل ووجدان الأديب والفنان ، رغم تباين العصور والأزمان • والعلة فى هذه الظاهرة هى أن النتاج الأدبى والفنى ظل مرتبطا بالدين ، ومن هنا لم يتأثر الا ظاهريا بما يجرى على الساحة السياسية • صحيح ان النصوص الأدبية القديمة قد خضعت لبعض التغير • ولكن الأمر لم يتعد حذف اسم اله ووضع اسم آله جديد مكانه ، واستمر المضمون على ما هو عليه • وقد كان تغير أسماء الآلهة التعبير الوحيد عن التغير السياسى ، وما تبعه من زوال اله مسيطر ، وظهور اله مسيطر جديد • وأمثلة الواضح على ذلك ما حدث مع الآلهة القوميين أو المحليين آشور ومردوك • ففي فترة ازدهار مدينة آشور سياسيا أصبح آلهها المحلى هو المذكور فى الأساطير • ومع زوال سلطان آشور وظهور بابل على مسرح السياسة فى منطقة ما بين النهرين يأخذ اله مردوك مكان اله آشور فى الأساطير والنصوص الدينية مع الإبقاء على مضمون النصوص فى معظم الأحوال • وتعطينا قصة الخلق مثالا واضحا على هذه الظاهرة • فهناك قصة خلق سومرية الأصل ، ثم يظهر بعدها عدد من قصص الخلق لا تختلف الا فيما يتعلق بأسماء الآلهة • وفى هذا يقول هوك : « ان الفكر الاسطورى لمنطقة ما بين النهرين وصلنا فى أشكال سومرية وبابلية وآشورية • وبينما لا يوجد الا فارق بسيط جدا بين الأشكال البابلية

والآشورية لأية أسطورة نجد هوارق أساسية بين الشكل السومري لقصة الخلق وبين الشكل الآشوري - البابلي (لنفس القصة) « (٦٥) .

وإذا كانت هناك اختلافات بين قصة الخلق السومرية وقصة الخلق البابلية الآشورية فإن هناك وجوه تشابه عديدة بين نصوص أسطورية سومرية أخرى ونظائرها في الأدب البابلي - الآشوري . ومن ذلك مثلا أسطورة « نزول عشتار الى العالم السفلي » ، وأسطورة « الطوفان » الواردة في ملحمة جلجاميش . فهاتان الأسطورتان وغيرهما تشيران الى أن الأدب البابلي - الآشوري يستمد أصوله من الأدب السومري بل وتشيران أيضا الى أن الأدب البابلي - الآشوري إنما يكرر في بعض أساطيره ، الأصول السومرية مع اجراء التعديل اللازم في أسماء الآلهة ، وربما الأشخاص والأماكن والممالك . ويؤكد كريمة هذه الظاهرة بقوله : « ان ا- اطير الاكاديين (أى البابليين والآشوريين) مستمدة الى حد كبير من أشكال أولية سومرية . واثنان منها على الأقل - « نزول عشتار الى العالم السفلي » وقصة الطوفان كما تروى في ملحمة جلجاميش - تطابقان تماما أصولا سومرية معروفة . وحتى هذه الأساطير التي ليس لها مقابل سومري تحتوى على موضوعات وأفكار اسطورية رئيسية تعكس أصولا سومرية . وعلاوة على هذا أن معظم الآلهة المذكورة هي جزء من مجمع الآلهة السومري . وهذا لا يعنى أن الشعراء الاكاديين قلدوا فقط نماذج الشعراء السومريين . فقد ادخلوا تغييرات وتعديلات كثيرة في الموضوع والحبكة (الفنية) . ولكن رجال الأدب الاكادى كلهم لم يستطيعوا الهروب من التأثير العميق والشامل لتراثهم السومري » (٦٦) . ويشير سدنر ، سميت الى ظاهرة تستحق الذكر في هذا المجال . فهو يؤكد على أن كتاب ما بين النهرين قد عكسوا في فترات معينة على نقل مادة

S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, p. 19. (٦٥)

S. N. Kraemer « Mythology of Sumer and Akkad ' (٦٦)
in Mythologies of the Ancient World, Ed. with an Introduction
by S. N. Kraemer, Double day & Co., N.Y., 1961.

الاساطير الأساسية بأسلوب العصر الذي يعيشونه • وربما كان هذا هو السبب في تكرار نصوص كثير من الأساطير • يقول سميث : « من المؤكد أن الكتاب الآشوريين قد انشغلوا بنقل الأدب الذي استعاروه من بابل • وتغييره من أسلوب امبراطورية بابل الأولى الى الشكل (الأسلوب) الذي وجدناه عليه في مكتبة آشور بانيبال »^(٦٧) ويؤكد هذا الرأي أن عملية نقل الاساطير بلغة وأسلوب العصر الجديد لم تشتمل على تغيير جذري لمادة الاساطير ، فمعظم آلهة آشور عبادت في بابل • وكذلك احتفل في آشور وبابل بنفس الأعياد والمواسم الدينية ونفس المواعيد بل وب نفس الطريقة^(٦٨) • ومعظم الاساطير سبق أن تمت عملية نقلها من أصولها السومرية بواسطة الساميين • فهناك إذن وحدة فكرية دينية ربطت هذه المادة الأسطورية ، وحافظت على جوهرها عند نقلها ، أو ترجمتها بأسلوب جديد •

ومن الأدلة الأخرى على ارتباط أديب وفنان ما بين النهرين بالأصول الأدبية والفنية الأولى أنه ، كما يلاحظ من أعماله ، لم يكن يهتم بذكر اسمه أو نسبة العمل الأدبي أو الفني الى شخصه • وربما كان هذا هو السبب في عدم معرفة أسماء أدباء وفنانين ما بين النهرين الذين تركوا هذا التراث الهائل • صحيح أن الأدب والفن في أشكالهما القديمة يعتبران تراثا شعبيا تتناقله الاجيال ، وغالبا ما يكون مجهول المؤلف الا أن بعض الشعوب القديمة في منطقة الشرق الأدنى القديم وما جاورها من مناطق عرفت الى جانب الأدب والفن الشعبيين ، أعمالا أدبية وفنية معروفة المؤلف • ومن بين هذه الشعوب المصريون والاسرائيليون والافريق • وعلى كل حال احتفظت بعض المصادر الأدبية والفنية لمنطقة ما بين النهرين بأسماء بعض النساخ ، وربما يعني هذا أن ناقل النص

(٦٧) Sidney Smith, Early History of Assyria to 1000

B. C. London, 1928, p. 334.

Hooke, p. 38.

(٦٨)

أو ناسخه أكبر قدرا من الكاتب المبدع ، أو أن هذا الأخير لم يكن له وجود يذكر . هذا الى جانب أهمية الوظيفة الدينية للناسخ في نسخ النصوص ، وتقليد الأعمال الفنية من أجل العمل على انتشارها ، وتداولها في أمور تخص الحياة الدينية . وربما يعود السبب في عدم ظهور شخصية الكاتب المبدع في أدب ما بين النهرين الى سيطرة الأعمال السومرية على عقل ووجدان الآشوريين والبابليين لدرجة لم تسمح لأصحاب المواهب الأدبية بالظهور ، أو أن هؤلاء ، ان كان لهم وجود ، قد انهمكوا في تدريس ونسخ النصوص القديمة مثلهم مثل غيرهم . والواقع أن معظم النشاط الأدبي في المنطقة قد اتخذ من الأعمال السومرية محورا له يتضح هذا من قول كريم : « استمرت الأعمال الأدبية السومرية دون عائق يقف في طريقها خلال النصف الأول من الألف الثاني ، على الرغم من حقيقة أن اللغة الأكادية السامية كانت تحل تدريجيا محل اللغة السومرية كلغة للكلام في بلاد سومر . ففي المدرسة (الايدوبا) التي كانت تعمل خلال فترة سلالة « ايسن » تلميذا ، بل ودرس فيما بعد تلك الفترة ، كانت الأعمال الأدبية القديمة تدرس وتستنسخ وتنقح بنشاط وتحمس ، وبعبارة وتفهيم ، حتى أن الأعمال الأدبية التي وصات اليها كلها تقريبا لم تعرف الا من نسخ وتنقيحات أعدت فيما يمكن وصفة بفترة ما بعد الايدوبا (أي المدرسة) السومرية » (٦٩) ولم يتوقف الأمر عند نسخ النصوص القديمة . ولكن اتجه الابداع وجهة تناسب هذا الارتكاز على تراث سومر الأدبي . فبدلا من أن يبحث كاتب ما بين النهرين في عصور الآشوريين والبابليين عن موضوعات وأشكال واساليب أدبية جديدة نجده يلجأ الى ابتداع أعمال أدبية سومرية . وقد تمكن من هذا بفضل احتفاظه باللغة السومرية كلغة للكتابة الى جانب استخدامه للأكادية السامية كلغة للحديث والكتابة أيضا . ويؤكد كريم على هذه الظاهرة بقوله : « ان المعلمين والشعراء والكتاب الناطقين على ما يفترض

(٦٩) كريم ، السومريون ، ص ٢٢٠ .

باللغة الاكادية ، الذين كانوا يؤلفون الهيئة العاملة فى الـ « ايدوبا »
ابتدعوا أعمالا أدبية سومرية جديدة على الرغم من أنهم كانوا يحذون
فى أعمالهم — وهذا أمر طبيعى جدا — حذو الوثائق القديمة فى الشكل
والمحتوى والأسلوب والنموذج « (٧٠) » .

وقد كان لهذه الظواهر أثرها على شكل أدب وفن منطقة ما بين النهرين
اذ صبغته بصبغة خاصة ، وأعطته مجموعة من الخصائص ميزته عن غيره
من آداب وفنون العالم القديم . وأولى هذه الخصائص التى ترتبت على
هذه النظرة الأدبية والفنية لشعوب ما بين النهرين أن أصبح من الصعب
تمييز التطور التاريخى للأسلوب الأدبى والفنى لهذه المنطقة — فمن
المعروف أن كل أدب وفن يمر بعد نشأته الأولى بمراحل من التطور يتأثر
فيها بظروف البيئة وبالعوامل السياسية والاقتصادية وغيرها . كما
يمر بمراحل ازدهار وضعف شأنه شأن بقية الأنشطة الانسانية . هذا
الوضع لا ينطبق تماما على حال الأدب والفن فى منطقة ما بين النهرين .
فالتطور التاريخى غير معترف به من حيث المبدأ . وذلك لأن كل الأنشطة
الانسانية ، ومن بينها الأدب والفن ، بدأت مكتملة ناضجة لأنها أفعال
الآلهة الأولية . ومن بعدها تحولت الى أنشطة انسانية يكرر فيها الانسان
فعل الآلهة . ومعنى هذا أن الاشكال الأدبية والفنية الأولى أكثر تطورا
وكمالا من الأشكال المتأخرة . لأن الأولى صنعتها الآلهة بينما الثانية
تتلىد انسانى لما صنعتها الآلهة ، بل وتعبير عن تطلع انسانى الى الاقتراب
من النماذج الأدبية والفنية الأولى . فهناك اذن شعور ذاتى داخلى لدى
أديب وفنان ما بين النهرين يولد لديه قصورا أدبيا وفنيا فحواه أنه مهما
بذل من جهد فهو لن يصل الى ما وصلت اليه الأشكال الأولى ، وربما
تزيد على ذلك القول بأن هناك رادعا دينيا متسلطا على عقل ووجدان أديب
وفنان ما بين النهرين يمنعه من الاحساس بإمكانية التفوق على النماذج
الأولى . بل ويجعل من هذا الاحساس ان وقع ، ما يمثل معصية دينية

(٧٠) المرجع السابق ص ٢٣٠ .

نتيجة امكانية تحدى الانسان لأفعال الآلهة ، ومن ثم التعرض لمسخطها وعقابها .

هذا الاعتقاد الأساسى فى الأشكال الأولية المتكاملة للأدب والفن ترك اثره الواضح على هذين النشاطين . فالموضوعات الأدبية والفنية واحدة متكررة ، ولا تختلف الا فى درجة دقتها الفنية ، ودرجة تمثيلها للشكل الأول ، ولا يصح أن نستخدم مع مثل هذا الأدب والفن أى تفسير تطورى ، وذلك لأن الفلسفة العامة التى تحكم نظرة شعوب ما بين النهرين فلسفة لا تؤمن بالتطور أو التقدم ، ولا تعتقد ان الأشياء بدأت بسيطة ثم تدرجت فى مراحل التطور الى أن أصبحت على شكلها المركب المعقد الذى نعرفه . ولكن تعتقد فى أن الأشياء بدأت كاملة اكتمال الحضارة الانسانية من البداية لأنها الهية الصنع ، وعلى الانسان أن ينظر الى هذه الأشياء على أنها تمثل قمة الابداع الحضارى .

ومن آثار هذا الاعتقاد نجد أن أديب وفنان ما بين النهرين لم يسع الى خلق شخصية أدبية وفنية مستقلة ، ولم يرغب فى الابداع الذاتى ، بل حرص على التعبير الجماعى الموضوعى الذى لا يتغير ، والبعد عن التعبير الأدبى والفنى الحر ويشبه أحد علماء الحضارات السامية القديمة فنان ما بين النهرين بصاحب الحرفة المتقن الذى يحرص على نقل التفاصيل الدقيقة للنموذج الذى تعلمه ، والذى لا يهتم فى نفس الوقت بوضع اسمه على ما ينتجه من أعمال . وهذا جعل من الصعب التعرف على شخصية الفنان ، أو على أى نسق فنى معين وراء العدد الهائل من الانتاج المتكرر المتشابه^(٧١) . وقد اكتسبت الأعمال الأدبية صفات تعكس هذا الحرص الذى اتصف به فنان ما بين النهرين حيث امتلأت مادة الاساطير والقصص بالنعوت الجامدة والتكرار المطول ، وبالصيغ المعادة

S. Moscati, Ancient Semitic Civilization.

(٧١)

الترجمة العربية ص ١٠٦ .

وبالأوصاف المفصلة بروية وبالخطب المطولة (٧٢) . ونجد أيضا ان الكتاب لم يهتموا بالبناء الأدبي المتناسك ، واتجهت قصصهم الى التجوال الواسع بدون ترابط وفي رتابة ملحوظة (٧٣) . ومن ناحية أخرى لم تظهر في أعمالهم الرغبة في التعبير عن الاحساس الذاتى العاطفى المتطور لشخصيات الاساطير والقصص ، اللهم الا اذا استثنينا عملا مثل ملحمة جلجاميش . وفيما عدا ذلك يظهر أبطال الاساطير والآلهة فى شكل نماذج عامة ليس هناك ما يميزها بعضها عن بعض . ويجب أن نفهم هذه الصفات فى ضوء الوظيفة الدينية للأدب والفن . ومن ثم فالكاتب محدود بإطار هذه الوظيفة ، ولم يكن الهدف من إنتاجه امتاع الحاسة الذوقية لدى انسان ما بين النهرين ، بل الوفاء بمتطلبات وظيفته الدينية فى إنتاج أدب وفن يخدم الحياة الدينية أولا وأخيرا . وأول متطلبات هذه الوظيفة أن يهمل الفنان شخصيته الفنية ، ولا يحاول ابرازها فى أعماله ، وان يحرص أيضا على اتباع أسلوب فنى رسمى معبر عن وجهة جماعية غير فردية .

وهكذا تلون الأدب والفن فى نهاية الأمر بالفلسفة التاريخية التى سادت فكر ما بين النهرين فجاءت الأعمال الأدبية والفنية مرتبطة بمثال أولى كان من نتيجته اهمال عنصر التاريخ فى الأدب والفن ، وعدم الاعتراف بأى تطور تاريخى مواكب . بل وضع الفنان نصب عينيه مثالا فنيا هو الكمال الفنى فى ذاته ، ثم تأتى الأعمال البشرية فى شكل محاولات مستمرة فى سبيل الاقتراب من هذا المثال الفنى الذى هو قمة التطور من ناحية ، والذى لم يمر بمراحل نمو فنية من ناحية ثانية . وهكذا تخلو نظرية الفن والأدب فى فكر ما بين النهرين من تأثير التاريخ وتطوره . فالفن عودة الى بداية الأشياء عندما كانت الحضارة ، هبة الآلهة للانسان ، فى أوج مجدها وقمة ازدهارها .

* * *

(٧٢) كريم ، السومريون ص ٢٢٢ .

(٧٣) نفس المرجع ص ٢٢٢ .

خاتمة :

وبعد هذا العرض التحليلي للفهم التاريخي عند شعوب ما بين النهرين نرى أن نختم هذه الدراسة بتوضيح التأثيرات الايجابية والسلبية لهذه الرؤية الدينية التاريخية على حياة انسان ما بين النهرين .

واذا بدأنا بالتأثيرات السلبية لهذه الرؤية التاريخية وجدنا أن لهذا الجانب السلبي أصوله الدينية . فقد أدى الاعتقاد في وصول حركة التاريخ الى نهاية محتومة سواء في حياة المجتمع ككل ، أو في حياة الفرد ... أدى هذا الى انتشار نزعة تشاؤمية انفرد بها تاريخ ما بين النهرين ، وظهرت انطباعاتها في أدبه وفنه . وتعود هذه النزعة التشاؤمية الى غياب الاعتقاد في استمرار الحياة الانسانية بعد الموت . فتاريخ الانسان ينتهي بموته ، وبعد الموت يتساوى الناس لا فضل لخير على شرير ، فالكل في ظلمة دامية^(٧٤) . ومعنى هذا غياب مفهوم الثواب والعقاب^(٧٥) الذي يحقق العدالة ، ويضمن لفاعل الخير الثواب في حياته ، ويجازي الشرير على ما قدم من شر .

هذا الموقف أدى الى الاحساس بالرهبة من الموت ، والخوف مما سيقع بعد حدوثه . وقد عبر عن هذا الاحساس بصدق في أكثر من عمل أدبي وبالنصوص في ملحمة جلجاميش . ولهذا السبب لم تكن حياة انسان ما بين النهرين حياة سعيدة مطمئنة فالموت في انتظار ، ولا أمل على الاطلاق في أن تكون أوضاع ما بعد الموت مخففة لحدة

Alexander Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, The University of Chicago Press, 7th ed., 1970, pp. 222 - 223 .

Georges Contenau, Everyday Life in Babylon and Assyria Norton & Co., N.Y., 1966, p. 300. (٧٥)

الرغبة التي يشيعها الموت بين الناس فهي أوضاع مجهولة ، والصورة المدركة عنها صورة قاتمة جدا . ويقارن مؤرخ الأديان براندون بين هذا الوضع في ما بين النهرين ومقابله في مصر القديمة بقوله : « ان الاهتمام الشديد الذي أبداه المصريون تجاه الموت ، والذي يظهر واضحا في موميائهم ، ومقابرهم واستعداداتهم للموت ، وبردياتهم الجنائزية - كان اهتماما يغمره التفاؤل . وعلى هذا فقد كان المصري القديم ينظر الى مصيره نظرة متفائلة معتقدا أنه من خلال العناية الإلهية وبمجهوده الشخصي ، يستطيع أن يواصل وجوده الشخصي في العالم الآخر وفي حالة سعادة . أما مواطن ما بين النهرين ، سومريا كان ، أو بابليا ، أو آشوريا فلم يكن لديه مثل هذا الأمل . فقد كان التفكير الحشري في ديانتهم تفكيرا سوداويا . فقد طلب منه الاعتقاد في أن الآلهة قد خلقت البشرية لخدمتها ببناء المعابد وتقديم الأضحيات المعتادة . وقد كان هذا هو السبب الوحيد لوجود البشرية وفيما عدا ذلك لا يوجد شيء تطمح اليه أو تأمل فيه البشرية ... أما العناية الإلهية فهي شيء يمتد فقط الى هذه الحياة الدنيا ، وذلك لأن الآلهة قد حجزت الخلود ، عن المخلوقات . وهكذا فحتى حياة العبادة الخالصة للآلهة لا جدوى منها ، فمصير الانسان كفرد أصبح محدودا بسنوات حياته في هذا العالم » (٧٦) .

والحقيقة أن الأفكار الحشرية في ديانة ما بين النهرين تبعث على التشاؤم الشديد فيما يتعلق بحياة ما بعد الموت ، بل وتثير كثيرا من الشكوك فيما يتعلق بالحياة الدنيا نفسها . ففي عالم ما بعد الموت لا فرق بين فاعل الخير وفاعل الشر ، فالجميع في حالة بؤس شديد . فالآخرة هي

S.G. F. Brandon « The Epic of Gilgamesh, a (٧٦)
Mesopotamian Philosophy of Life » Religion in Ancient History,
Studies in Ideas, Men and Events, Charles Scribner's Sons, New
York 1969, p. 151 .

« أرض اللاعودة » بالنسبة للجميع^(٧٧) . وهذا يثير الشك في قيمة المبادئ الدينية والأخلاقية ، وفي جدوى اتباع النظام الأخلاقي والقوانين التشريعية التي تطورت في ظل حضارة ما بين النهرين ، بل وتدعو الى الشك في قيمة الحياة الانسانية ذاتها . وقد عبرت ملحمة جلجاميش أحسن تعبير عن كل هذه الأحاسيس والشكوك . وقد زادت العلاقة السلبية بين الآلهة والبشر من سوء الأحوال النفسية لانسان ما بين النهرين . فهي أشبه بعلاقة الأسياد بالعبيد كما اختفت معها مفاهيم الشفقة والحب ، غلغاله رب سريع الغضب ، ولا يتوانى في توقيع العقاب ان لم يسرع الانسان اليه بالصلاة والتوسل والقربان . ولهذا لا يوجد في ديانة ما بين النهرين ما يقابل مفهوم اله الحب في ديانات أخرى معاصرة لها^(٧٨) .

ويقابل هذا الجانب السلبي في حياة مجتمع ما بين النهرين جانب آخر ايجابي ومناقض في تأثيره . وأول هذه التأثيرات الايجابية نجد أن خضوع الانسان التام لارادة الآلهة ، وتحكم الآلهة في حركة التاريخ قد ترك انطباعا لدى انسان ما بين النهرين بأن الهدف الأساسي لحياته هو خدمة الآلهة . وقد أدت عمومية هذا الانطباع الى التأثير المباشر على الحياة العامة في بلاد ما بين النهرين . وكانت لها أيضا نتائج كبيرة بالنسبة لبناء مجتمع ما بين النهرين . فالخضوع للآلهة جعل الجميع يحسون بالمساواة ، فالجميع متساوون في خدمة الآلهة . وربما كان لهذا الشعور تجاه الآلهة أثر في ظهور بوادر الديمقراطية وتطورها داخل البناء السياسي في منطقة ما بين النهرين ، وظهور أولى المؤسسات الديمقراطية في الشرق الأدنى القديم .

ومن ناحية أخرى كان لهذا الشعور بالخضوع التام للآلهة دور

Contenau, Everyday Life in Babylon and Assyria, (٧٧)
p . 299.

Ibid, p. 262.

(٧٨)

عملى فى مجتمع ما بين النهرين • ويظهر هذا الدور فى شكل الجهد
الجماعى المنظم الذى نتج عنه فى النهاية مجتمع مخطط متحضر ، يتكون
من مجموعة من المدن التى عبرت عن الوحدة السياسية ، الى جانب
الوحدة التى عبر عنها المعبد ، وما نشأ حوله من حياة اجتماعية اقتصادية
الى جانب النشاط الدينى الأساسى للمعبد • فقد كان مجتمع المعبد
مؤسسة دينية تنظم الحياة الاجتماعية للمجتمع • وفى النهاية يمكن
القول بأن حضارة ما بين النهرين تعود فى أساسها الى هذا الجهد
المنظم للجماعة فى خدمة المعابد المنتشرة فى أرجاء المدن والقرى •
وكان الخضوع الانسانى للالهة ، والانضمام الى مجتمع المعبد تعبيرا
عن هذا الخضوع ، هو المسئول الأول عن البناء الحضارى للمنطقة •
وهذا بطبيعة الحال من أهم النتائج الايجابية فى حياة انسان ما بين
النهرين وفهمه الخاص للتاريخ والحضارة •

* * *

المصادر والمراجع

المراجع العربية :

— د . عبد الحميد يونس " الفولكلور والميثولوجيا " مجلة عالم الفكر .
العدد الخاص عن المأثورات الشعبية . المجلد الثالث .
العدد الأول ، ١٩٧٢ ،

— د . عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم . الجزء الاول . مصر
والعراق . القاهرة ١٩٦٧ م .

— د . شاكرا مصطفى : " التاريخ هل هو علم " ؟ مجلة عالم الفكر ،
العدد الخاص عن فلسفة التاريخ . المجلد الخامس . العدد
الأول ، ١٩٧٤ .

— د . محمد عواد حسين : " صناعة التاريخ " . مجلة عالم الفكر . العدد
الخاص عن فلسفة التاريخ . المجلد الخامس . العدد
الأول ، ١٩٧٤ م .

المراجع العربية المترجمة :

— ه . فرانكفورت : ما قبل الفلسفة ، الايمان في مفاهيمه الفكرية
الاولى ، تأليف ه . فرانكفورت وآخرون . ترجمة جبرا ابراهيم
جبرا . منشورات دار مكتبة الحياة . بغداد . ١٩٦٠ .

— ا . مورتكات : تاريخ الشرق الأدنى القديم . ترجمة توفيق سليمان
وآخرون . دمشق ١٩٦٧ .

* * *

المراجع الأجنبية :

S.G.F. Brandon, « The Epic of Gilgamesh, a Mesopotamian Philosophy of Life » in his, Religion in Ancient History, Studies in Ideas, Men and Events, Charles Scribner's Sons, New York, 1969 .

G. Contenau Everyday Life in Babylon and Assyria, Norton & Co., New York, 1966.

H. Frankfort, The Birth of Civilization in the Near East, Doubleday & Co., New York 1950.

A. K. Grayson and W. G. Lambert, « Akkadian Prophecies » in, Journal of Cuneiform Studies, 1964 .

A. Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago University Press, 1946.

S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology , Penguin Books, Baltimore, 1963 .

Thorkild Jacobsen, « Ancient Near Eastern Religions » in, Religions in Antiquity edited by Jacob Neusner, Hanover, 1966.

G.S. Kirk, Myth : Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures, Cambridge University Press, 1970 .

S. N. Kramer, History Begins at Sumer, Doubleday & Co., New York 1959.

S.N. Kramer, The Sumerians, Chicago University Press, 1963.
ترجمه الا العربية فيصل الوائلى . الكويت . وكالة المطبوعات .

S. N. Kramer, Sumerian Mythology, University of Pennsylvania Press, 1961.

S. N. Kramer, Mythologies of the Ancient World, ed. with an introduction by Kramer, Doubleday & Co., N. Y., 1961.

S. Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times, Doubleday & Co., New York 1962 .

S. Moscati , Ancient Semitic Civilizations, London, 1957.

ترجمة الى العربية د . السيد يعقوب بكر وراجعه د . محمد محمد القصاص .
دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . القاهرة .

A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia , Chicago University Press., 1964 .

J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament, Princeton, 2 nd edition , 1955. .

H. Ringgren, Religions of the Ancient Near East, translated by J. sturdy, the Westminster Press, Philadelphia, 1973.

N.K. Sanders , The Epic of Gilgamesh, Penguin Books , 1960.

ترجمه الى العربية محمد نبيل نوفل وفاروق القاضى . دار المعارف . القاهرة .

S. Smith, Early History of Assyria to 1000 B.C., London , 1928 .

E.A. Speiser, «Ancient Mesopotamia» , in The Idea of History in the Ancient Near East edited by Robert C. Dentan, Yale University Press , 4 th Printing 1967 .

* * *

الباب الثاني

دراسات دينية

المبحث الأول : منهج ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة .

المبحث الثاني : خصائص الديانة اليهودية في ضوء مقارنتها بالديانة
السامية القديمة

المبحث الأول

منهج ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة

تمهيد : عام تاريخ الأديان عند المسلمين — ابن الكلبي كمؤرخ
للأديان — مصادر ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة —
منهج كتاب الأصنام في الوصف الديني — نظرية ابن الكلبي في طبيعة
الديانة العربية القديمة .

تمهيد : علم تاريخ الأديان عند المسلمين :

علم تاريخ الأديان من العلوم الأساسية في التراث الإسلامي وان لم يلق عناية كافية من الدارسين المسلمين . وفي الغرب يعتبر علم تاريخ الأديان *The Science of the History of Religions* أحد العلوم الهامة في دراسة الظاهرة الدينية . وقد اعتبره علماء الغرب علما غريبا في منهجه . وفي مضمونه . وكان هذا الحكم نتيجة لجهل علماء الغرب بما أنتجه المسلمون من تراث في هذا المجال . فهذا العلم الذي عرفه الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي هو من خلق البيئة الإسلامية في القرون الأولى للهجرة ، وله جذور تعود به الى بداية الإسلام . ويعد هذا العلم آخر ما وصلت اليه العقلية المنهجية العربية في دراسة الدين . وهذا العلم كما يبدو من التراث الضخم الذي أنتجه المسلمون الأوائل علم قديم عند العرب ، وفي هذا يقول الشهرستاني أحد أساطين علم الأديان : « اعلم أن العرب في الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم : أحدها علم الأنساب والتواريخ والأديان »^(١) . والنوع الثاني من العلوم حسب تقرير الشهرستاني هو « علم الرؤيا » والنوع الثالث « علم الأنواء »^(٢) . ويرد في رسائل اخوان الصفاء : « واعلم يا أخى أن العلم عامان : علم الأبدان وعلم الأديان »^(٣) وفي هذا إشارة واضحة الى أهمية العلم . ولعلم الأديان في التراث الأوروبي .

(١) محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل . تقديم واعداد د . عبد اللطيف محمد العبد . مكتبة الأنجلو المصرية : ١٩٧٧ . ص ٥٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٨٣ .

(٣) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء . المجلد الرابع : دار بيروت للطباعة والنشر . بيروت ١٩٥٧ . ص ١٦ .

تسميات مختلفة ، منها التسمية الألمانية Religions wissenschaft وهي التسمية التي يفضلها معظم مؤرخي الأديان نظرا لاحتفاظ الكلمة الألمانية Wissenschaft بالمعنى العلمى الذى يريده علماء تاريخ الأديان لعلمهم ، وضياح هذا المعنى فى الكلمات المقابلة فى اللغات الأخرى . وخاصة كلمة Science الانجليزية . وأخذ العلم فى الغرب تسميات أخرى منها History of Religions « تاريخ الأديان » Comparative Religions « السديانات المقارنة » : وكذلك Phenomenology of Religions علم « فينومينولوجيا الأديان » أو بالتقريب « علم ظاهرة الأديان »^(٤) . وكلها تسميات تدور فى فلك التسمية العربية القديمة « علم الأديان » التى وردت عند الشهرستانى . وفى رسائل اخوان الصفاء .

ويحاول هذا العلم وصف الظاهرة الدينية المستقلة فى ديانة واحدة أو الموجودة فى مجموعة من الأديان وصفا متكاملا يهتم بكل العناصر

(٤) انظر فى ذلك :

د . محمد عبد الله دراز : الدين بحوث مهددة لدراسة تاريخ الأديان دار العلم — الكويت — ١٩٧٠ .

د . اسماعيل راجى الفاروقى : فى تاريخ الأديان . مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، المجلد ٢١ ج ١ ، ١٩٥٩ وكذلك المجلد ٢٥ ج ١ ، ١٩٦٢ .

M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, World Pub. Co., New York, 1972.

R. Pettazzoni, Essays on the History of Religions, Leiden, Brill, 1967.

W.C. Smith, « Comparative Religion : Whither and Why ; » in, the History of Religions, Essays in Methodology, Chicago, 1970.

J. Wach, The Comparative Study of Religions Columbia Univ. Press, N. Y., 1968.

M. Yinger , The Scientific Study of Religion, N. Y., 1971.

المكونة للظاهرة الدينية والعوامل المكونة للتجربة الدينية عند الانسان^(٥) الا أن التسمية التي اتخذها هذا العلم في العصر الحديث في التراث الغربى ما هى الا تسمية عربية قديمة ترجمت حرفية في اللغات الأوروبية وكانت الدراسات الدينية السابقة تهتم بجانب واحد فقط من هذه التجربة . فاهتم المؤرخ مثلا بالعنصر التاريخى فى الظاهرة الدينية . واهتم عالم النفس بالجانب النفسى فيها واهتم عالم الاجتماع بالجانب الاجتماعى ، وهكذا بالنسبة لبقية الاتجاهات العلمية . ونتيجة لهذا التعصب العلمى لجانب من جوانب الظاهرة الدينية جاءت المعالجة العلمية للظاهرة الدينية معالجة ناقصة منها وما مضى . ولعل أهم ما وجه اليها من نقد هو ما تتعرض له الظاهرة الدينية ، وبالتالى التجربة الدينية عند الانسان ، من تشتت وتجزئة لوحدة الظاهرة والتجربة الدينية ، وعلى الرغم من النجاح الذى اصابته هذه الاتجاهات العلمية فى مجال اهتمامها الا أنها جميعا فشلت فى اعطاء صورة متكاملة للدين كظاهرة . وكان على من يرغب فى فهم الظاهرة الدينية أن يبحث عن مادته فى هذه الاتجاهات المتباينة . ومن هنا أصبح هدف علم تاريخ الأديان توحيد الدراسات المتعلقة بالظاهرة الدينية . والاستفادة من المنجزات العلمية التى حققتها العلوم المختلفة فى مجال دراسة الدين ، ومحاولة التوفيق بين الاتجاهات المتعددة لنحصل فى النهاية على علم موحد للظاهرة الدينية .

وقد اعتقد علماء الغرب خطأ أنهم أول من اهتم بدراسة الدين كظاهرة ، وأنهم أيضا أول من طبق المقاييس العلمية على دراسة الدين وتحليله تاريخيا واجتماعيا ونفسيا وانثربولوجيا وفلسفيا وأديبا . الخ . وكان هذا الحكم مبني على جهل بالتراث الاسلامى فى

M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, (٥)
p. XIII.

دراسة الظاهرة الدينية ، والذي وضع علما لدراسة الدين والأديان يعد من أقدم العلوم الإسلامية ، ويكاد يتفوق على الاتجاه الأوربي في منهجه وموضوعيته ، وفي اعطاء الظاهرة الدينية حقها في الوصف المتكامل . واستنباط معانيها ، وتقديرها في صورة متكاملة . ويخطئ المؤرخون لعلم تاريخ الأديان حين يحكمون على الأعمال الإسلامية في هذا المجال بأنها أعمال لاهوتية دفاعية لا تعتنى بالموضوعية العلمية ^(٦) . وهذا الحكم ، وإن انطبق على نوع من الأعمال الإسلامية ، إلا أنه من الخطأ تعميمه على كل ما أنتجه التراث الإسلامي في مجال تاريخ الأديان . وهنا يجب أن نقسم هذا النتاج الى قسمين أساسيين :

القسم الأول : يشمل الأعمال التي وضعها الكتاب والمؤرخون المسلمون من أجل الدفاع عن الإسلام ضد الأديان والمذاهب الأخرى ، وهي مجموعة الأعمال الدفاعية التي درس فيها العلماء المسلمون الأديان الأخرى من أجل التعرف عليها ثم الرد على آراء أهلها .

ولا شك أن هذا القسم من الأعمال في تاريخ الأديان — على الرغم من هدفه الدفاعي — يلتزم بالمعرفة العلمية . فالدفاع العلمي عن الإسلام يتطلب التعرف على الأديان الأخرى ، والحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عنها ، واعطاء قارئها قدرا معينا من الحقائق عن هذه الأديان . ولكن يجب أن نعترف بأن هذا النوع من الأعمال لم يدرس الأديان لذاتها ، أو من أجل الحقائق الموجودة فيها ، ولا ضير في ذلك طالما أن الكاتب قد حدد موقفه الدفاعي من البداية .

أما القسم الثاني : من النتاج الإسلامي في تاريخ الأديان فهو قسم القرم أصحابه بالموضوعية العلمية ، وتركوا الهدف الدفاعي

(٦) Gustave E. Von Grunedaum Medieval Islam, a Study in Cultural Orientation, 2nd edition The Univ. of « Chicago press, 1953, pp. 336 — 337 .

جانبا • ويشمل هذا القسم على عدد غير قليل من الدراسات التي كان الهدف الرئيسي منها دراسة الأديان كحقائق علمية ، وظواهر تستحق البحث ، ووضع منهج علمي لتصنيف مادتها ، ووصفها ، واستخلاص معانيها • وهذا المنهج لا يتوغل في الأعمال التابعة للقسم الأول • وبينما يضم القسم الأول كل العلماء المسلمين الذين تناولوا الأديان بشكل أو آخر ، يضم القسم الثاني مجموعة متميزة من العلماء الذين وضعوا أسس علم تاريخ الأديان عند المسلمين ويستحق كل واحد منهم أن يطلق عليه لقب « مؤرخ للأديان بالمعنى الحديث لهذا اللقب • ونذكر من هؤلاء ابن الكلبي صاحب الأصنام ، والبغدادى صاحب كتاب الفرق بين الفرق ، وابن حزم صاحب الفصل في الملل والأهواء والنحل ، والشهرستاني صاحب الملل والنحل والبيروني صاحب كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، الشهير بـ«كتاب الهند» ومن الكتب التي وضعت بالفارسية في هذا الموضوع كتاب بيان الأديان لصاحبه : أبو المعالي محمد • والذي يميز هذه الكتابات عن غيرها في موضوع الأديان أنها اعطتنا منهجا لدراسة الدين طبقته على أديان العالم وفرقه ، كما فصلت بين الأديان والمذاهب الأخرى فلسفية كانت أو غير فلسفية ، ودرست الدين كظاهرة مستقلة ، واستعانت بالعلوم الأخرى في تفسير الظواهر الدينية •

* * *

ابن الكلبي كمؤرخ للأديان

يعتبر ابن الكلبي ^(٧) من أكثر مؤرخي الأديان المسلمين تأثيرا بعلوم الحديث • وقد كان عالما بأيام العرب ومثالبها ووقائعها ودياناتها • واتفق كثيرون على انه كان واسع الرواية دقيق النقل « لا يتهم على العلم ولا يرمى القول على عواهنه » فلا يروى شيئا لم يبلغه • بل يقول صريحا « لا أدري » أو « لم يبلغني » ^(٨) • ومثل هذه الصفات ضرورية لمؤرخ الأديان • وقد نقل عنه عدد غير قليل من علماء العرب أمثال ابن سعد ، وأبي جعفر الطبري ، والجاحظ ، والمسعودي ، وياقوت الحموي ، وعبد القادر البغدادى وغيرهم • ولعل أقوى الأدلة على صلة ابن الكلبي بعلوم الحديث أنه كان فى الحقيقة حلقة الوصل بين أهل الحديث وبين التاريخيين والأخباريين • ولهذا السبب لم يكن ابن الكلبي مرضيا عنه بين أهل الحديث لا لشيء الا لأنه تعرض لرواية الآثار وتدوينها • • وقد اشتملت روايته على الأساطير والقصص مما لا يقبله أهل الحديث • فقد قال عنه السمعاني أنه « يروى الغرائب والعجائب والأخبار التى لا أصول لها » • وقد روى عن ابن حنبل قوله « من يحدث عن هشام ؟ انما هو صاحب سمر ونسب ، ما ظننت أحدا يحدث عنه » ^(٩) كما نص الذهبى على أنه متروك الحديث •

(٧) هو أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي المتوفى ٢١٠ هـ • وكنيته أبو المنذر • وشهرته ابن الكلبي • انظر ترجمته الكاملة فى التصدير الذى قدم به الاستاذ أحمد زكى تحقيقه لكتاب الاصنام لابن الكلبي عن نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٢٦٢ هـ - ١٩٢٤ م نشر الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة • وهى النسخة التى اعتمدنا عليها فى هذه الدراسة •

(٨) الاستاذ أحمد زكى • مقدمة كتاب الاصنام ص ١٢ •

(٩) مقدمة كتاب الاصنام ص ١٤ نقلا عن انساب السمعاني تحقيق مرجليوث - لندن ١٩١٢ ص ٤٨٦ •

وإذا كان هذا النقد يقلل من قيمة ابن الكلبي كمحدث إلا أن ذلك يعتبر في نفس الوقت شهادة من أهل الحديث ومن النقاد على أن ابن الكلبي كان يعد لعلم جديد ، واستعان على ذلك بمعرفته بطرق أهل الحديث . ويكتشف قارئ كتاب الأصنام أدلة عديدة على هذا . ويمكن تلخيص وجوه تأثير علوم الحديث على ابن الكلبي في التالي :

أولاً : الاسناد وفيه يقول ابن الكلبي « الاسناد في الخبر مثل العلم في الثوب » والاسناد كما هو معروف ، في علم الحديث إشارة إلى سلسلة رواة الحديث التي تسبق عادة متن الحديث ، أي نصه . وقد استعار ابن الكلبي هذه الوسيلة للدلالة على مصادر روايته لأي خبر ديني . وهذا يوضح اهتمام ابن الكلبي بصدق مصادره ، والاحتياط في نقل الأخبار الدينية على نهج أهل الحديث ، فاستخدامه للاسناد دليل على التثبت في النقل ، فهو عبارة عن شهادة على السماع ، حيث ينتهي الاسناد إلى آخر من شهد الخبر ، ورأى مصدره ، وسمع عنه . وهو دليل على اتصال لنسب العلمي بين راوي الخبر الديني وسماعه . فالراوي شاهد عيان لما يروييه وهذا بمنطق علماء تاريخ الأديان المعاصرين يساوي الملاحظة المباشرة مع استخدام الاسناد لنقلها ، والخبر كالشهادة لا يثبت إلا عن رؤية أو سماع . ومن أمثلة الاسناد في كتاب الأصنام : « فحدث الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن أسلفاً ونائلة . . (١٠) » وترد في معجم البلدان رواية أخرى : « حدثني أبي عن أبي صالح » لأن المؤلف ينقل عن أبيه . وفي موضع آخر : « وحدثنا رجل من قريش عن أبي عبيدة بن عبد الله ابن أبي عبيدة بن ماري ابن ياسر (وكان أعلم الناس بالأوس والخزرج) قال : كانت الأوس والخزرج ومن يأخذ بأخذهم من عرب أهل يثرب وغيرها ، فكانوا يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها ، ولا يخلقون رؤوسهم . . » (١١) .

(١٠) كتاب الأصنام ص ٩ .

(١١) كتاب الأصنام ص ١٤ .

وفى موضع آخر : « حدثنا العنزى أبو على ، قال : حدثنا على ابن الصباح قال أخبرنا أبو المنذر ، قال : حدثنى أبى عن أبى صالح عن ابن عباس قال : كانت العزى شيطانة تأتى ثلاث سمرات ببطن نخلة . . » (١٢) وفى مكان آخر من كتاب الأصنام : « حدثنا الحسن بن عليل قال : حدثنا على بن الصباح قال : حدثنا أبو المنذر هشام بن محمد قال : أخبرنى أبو مسكين عن أبيه قال : لما أقبل عمرو القيس ابن حجر ، يريد الغارة على بنى أسد ، مر بذى الخلصة فاستقسم عنده ثلاث مرات . . » (١٣) . وكذلك « حدثنا أبو على العنزى قال : حدثنا على بن الصباح قال : « أخبرنا أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى قال : أخبرنى أبى قال « أول ما عبدت الأصنام ان آدم عليه السلام لما مات جعله بنو شيث بن آدم فى مغارة فى الجبل الذى أهبط عليه آدم بأرض الهند (١٤) » وأيضا « حدثنا الحسن بن عليل قال : « حدثنا على بن الصباح قال : قال لنا أبو المنذر هشام بن محمد : اذا كان معمولا من خشب أو ذهب أو من فضة على صورة انسان ، فهو صنم ، واذا كان من حجارة ، فهو وثن » (١٥) وفى بعض الأحيان كانت المنعنة ، أو سلسلة الاسناد ، تنتهى بالرسول عليه الصلاة والسلام كما فى المثال التالى : « قال هشام : فحدثنا الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس قال : قال النبى (عليه السلام) : رفعت لى النار فرأيت عمرا رجلا قصيرا أحمر أزرق يجر قصبه فى النار . قلت : من هذا ؟ قيل : هذا عمرو بن لحي أول من بحر البحيرة . . . وغير دين ابراهيم ودعا العرب الى عبادة الأوثان » (١٦) .

(١٢) كتاب الاصنام ص ٢٥ .

(١٣) كتاب الاصنام ص ٤٧ .

(١٤) كتاب الاصنام ص ٥٠ .

(١٥) كتاب الاصنام ص ٥٣ .

(١٦) كتاب الاصنام ص ٥٨ .

ثانيا : التحمل والأداء : وبالإضافة الى استخدام ابن الكلبي للأسناد في توثيق مادته عن ديانة العرب ، نجد أنه استخدم أيضا مراتب مختلفة من مراتب تلقى العلم ، ومراتب الأداء ، التي يبين فيها كيف تحمل الخبر الديني ، وكيف نقل اليه . وهي أيضا تحديد مصادر الكتب التي استقى منها مادته الدينية .

ومن مراتب التحمل عند ابن الكلبي السماع ، وهو عندما يروي خبرا دينيا وصل اليه عن طريق السماع ، أي بوسيلة شفوية ، أو قراءة من مصدر مكتوب . فمؤرخ الأديان هنا سامع يروي ما سمعه ، وطريقة الأداء هنا باستخدام عبارات معينة تدل على السماع مثل « سمعت » ، « حدثني » . وها هي بعض أمثلة من كتاب الأصنام : « حدثنا » أبي وغيره — وقد أثبت حديثهم جميعا — أن اسماعيل ابن ابراهيم صلى الله عليهما لما سكن مكة وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة . . . » (١٧) . وكذلك : « واتخذت حيوان يعوق . . ولم أسمع همدان سمعت به ولا غيرها من العرب ، ولم أسمع لها ولا غيرها فيه شعرا وأظن ذلك لأنهم قربوا من صنعاء واختلطوا بحمير ، فدانوا معهم باليهودية أيام تهود ذي نواس ، فتهودوا معه (١٨) وكذلك » وحدثنا رجل من قسريش عن أبي عبيدة بن عبد الله . . . قال : كانت الأوس والخزرج . . . » (١٩) . وكذلك : « وكان لا ياد كعبة أخرى بسنداد من أرض بين الكوفة والبصرة . . وقد سمعت أن هذا البيت لم يكن بيت عبادة ، إنما كان منزلا شريفا . . » (٢٠) . ويرى السماع المعتمد على رؤية في المثال التالي : « قال أبو المنذر : فحدثني مالك بن حارثة

(١٧) كتاب الأصنام ص ٦ .

(١٨) كتاب الأصنام ص ١٥ .

(١٩) كتاب الأصنام ص ١٤ .

(٢٠) كتاب الأصنام ص ٤٥ .

الأجدارى أنه رآه ، يعنى ودا ، قال : وكان أبى يبعثنى باللبن اليه ،
فيقول : اسقه الهك ، وقال : فأشربه قال : ثم رأيت خالد بن الوليد
بعد كسرة فجعله جذاذا « (٢١) . وفى مثال آخر : « قال الكلبي : فقلت
لمالك بن حارثة : صف لى ودا حتى كأنى أنظر اليه . قال : «كان تمثال
رجل كأعظم ما يكون من الرجال .» (٢٢) .

ومن مراتب التحمل والأداء عند ابن الكلبي القراءة ، وهى على
نفس مرتبة السماع عند بعض النقاد ، واعتبرها البعض أولى من
السماع . وطريقة الأداء باستخدام عبارة « قرأت على فلان » . وهذا
نادر عند ابن الكلبي ، وان كانت الصحيفة الأولى من مخطوط كتاب
الأصنام تذكر القراءة : « حدثنا أبو الحسن على ابن الصباح بن
الفرات الكاتب ، قال : قرأت على هشام بن محمد الكلبي فى سنة ٢٠١
قال : حدثنا أبى وغيره . . . » (٢٣) . ويستخدم ابن الكلبي أيضا عبارة
« وأنشدنى » حين يشير الى مصدر شعرى مثل : « قال أبو المنذر
هشام بن محمد : أنشدنى الشرقى (هو الشرقى بن القطامي الراوية)
فى ذلك لسراقة بن مالك بن جعثم المدلجى من بنى كنانة : ألم ينهكم عن
شتمنا . . . » (٢٤) .

والمرتبة التالية عند ابن الكلبي مرتبة الاجازة ، وهى اجازة الراوية
عن أحد المصادر كأن يحصل الراوى على اذن من الشخص صاحب
الرواية فيرويها عنه وفى هذا تستخدم عبارات : « أجاز لى » ، « أنبأنا »
« حدثنا » ، « أخبرنا » « خبرنا » ، وابن الكلبي يكثر من الاجازة فى

-
- (٢١) كتاب الاصنام ص ٥٥ .
 - (٢٢) كتاب الاصنام ص ٥٦ .
 - (٢٣) كتاب الاصنام ص ٥ .
 - (٢٤) كتاب الاصنام ص ٤٩ — ٥٠ .

رواية أخباره الدينية ومن أمثلة هذا : « أخبرنا أبو باسل الطائي عن عمه عنقرة بن الأخرس قال : كان لطيء صنم يقال له الفليس . » (٢٥) وكذلك « وأخبرني أبي قال : كان ود وسواع ويعوث ويعوق ونسر قوما صالحين . . . » (٢٦) . ويستخدم ابن الكلبي أيضا « بلغنا » و « فيما بلغني » مثل : « وبلغنا أن رسول الله (عليه السلام) قال : « لا تذهب الدنيا حتى تصطك أليات نساء دوس على ذى الخلصة ، يعبدونه كما كانوا يعبدونه » (٢٧) وكذلك : « وكانت لقريش أصنام فى جوف الكعبة وحولها وكان أعظمها عندهم هبل وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة الانسان . . » (٢٨) . وهناك ضرب من ضروب الاجازة تعرف بالمنولة ومن تعبيراتها المستخدمة « قال » ، « أعطانى فلان » و « ناولنى » (٢٩) ويكثر ابن الكلبي من استخدام « قال » و « يقول » وخاصة بالنسبة لمصادره الشعرية مثل « ولها يقول » و « له يقول » ، « فقال فى ذلك » وأحيانا « ذكر بعض الرواة » ، والعبارة الأخيرة ربما كانت من باب الوجادة ، أى أخذ العالم من صحيفة من غير سماع ، أو اجازة ، أو منولة .

وهنا يجب أن نلاحظ أن السماع قد فقد قيمته لدى مؤرخ الأديان المعاصر وذلك نظرا لعدم الثقة فى المصادر الشفهية ، والثقة المتزايدة فى كل ما هو مكتوب ومدون . وقد انتقلت هذه العدوى الى مؤرخ الأديان من المؤرخ العام ، وإن كنا نشاهد الآن بعض محاولات للعودة

(٢٥) كتاب الاصنام ص ٥٩ .

(٢٦) كتاب الاصنام ص ٥٢ .

(٢٧) كتاب الاصنام ص ٢٦ .

(٢٨) كتاب الاصنام ص ٢٦ .

(٢٩) د . عثمان موافى ، منهج النقد التاريخى عند المسلمين والمنهج الأوربى ، مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية ص ٧٢ .

الى المصدر الشفهي . والى السماع كوسيلة لجمع المادة العلمية لمؤرخ الأديان . ولتأكيد صحة المعلومات الدينية التي حصل عليها بالنسبة لدين من الأديان . فكثير من علماء الأديان الآن يفضلون الرحلة الى أهل الأديان التي يدرسونها ، والسماع عنهم مباشرة ، والدخول معهم في حوار ديني ، أو مناقشة ما هم في سبيلهم الى تدوينه من أخبار دينية . ولا شك أن هذا الاتجاه الجديد يعد من تأثير منهج الدراسات الأنثروبولوجية على علم تاريخ الأديان ، حيث يلعب منهج الملاحظة المباشرة دورا هاما يكون فيه عالم الأنثروبولوجيا ، أو مؤرخ الأديان شاهد عيان للوقائع الدينية ، والظواهر التي يدرسها ^(٢٠) . والحقيقة أن ما كان يعتبره مؤرخ الأديان المسلم أضعف مراتب تلقى العلم ، وهو أن ينقل عن كتاب أو صحيفة دون اعتماد على سماع ، اعتبره المعاصرون من علماء الأديان أولى مراتب التلقى والاداء ، وهم في هذا متأثرون بالمناخ العام السائد الآن في كل الدراسات ، حيث يتلقى الجميع من الخبر المكتوب ، أو من الوثيقة ويشكون في صحة النقل الشفهي ، ويرمونته أحيانا بالتشويه والتحريف . ولعل قرب الاوائل من المصادر الأولى سهل عليهم مهمة السماع والنقل الشفهي حين صعب ذلك على المتأخرين نظرا لبعدهم عن المصادر الأولى . وبهذا زاد اعتمادهم على المصادر المكتوبة ، وقل اعتمادهم على الرواية الشفهية .

* * *

W.C. Smith, «On the Comparative Study of Religion» (٢٠) in, Ways of Understanding Religion, edited by W. H. Capps, The Macmillan Co., N. Y., 1972, p. 197 - 198.

مصادر ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة

تنوعت مصادر ابن الكلبي ، ويمكن تصنيفها بشكل عام الى مصادر اسلامية . ومصادر غير اسلامية . ومصادره الاسلامية تنحصر في القرآن الكريم ، والأحاديث النبوية ، والشعر الاسلامي في صدر الاسلام ، والأخبار المأخوذة عن رواية مسلمين . أما المصادر غيرالاسلامية فتتخصر في الشعر الجاهلي . والأخبار المأخوذة عن رواية من الجاهلية وهذه المصادر تنقسم أيضا الى مصادر مكتوبة ومصادر شفوية .

المصادر الاسلامية :

أولا - القرآن الكريم :

استفاد ابن الكلبي من القرآن الكريم في الاستدلال على بعض المظاهر الدينية التي سادت الحياة الدينية العربية قبل الاسلام ، وكذلك في تفسير بعض ما ورد في المصادر الجاهلية من شعر ونثر . ويمكن القول انه فسر الشعر والنثر الجاهلي بنصوص قرآنية . فقد فسر مثلا ظاهرة الشرك في عبادة العرب قبل الاسلام كما ورد في قول نزار اذا ما أهلت : « لبيك اللهم لبيك . لبيك لا شريك لك . الا شريك هو لك . تملكه وما ملك » . . . فسر ابن الكلبي هذا النص الجاهلي بالآية القرآنية : « وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون » ^(٣١) . وفي هذا اشارة الى نوع من التوحيد الناقص الذي كان سائدا في منطقة الشرق الأدنى القديم ، وربما يعبر عن مرحلة من مراحل تطور فكرة التوحيد ، وهي المرحلة التي اعترف فيها بوجود اله واحد مسيطر على

(٣١) كتاب الاصنام ص ٧ .

مجموعة من الآلهة الأخرى الأقل سيطرة وربما كان هذا الاله يقابل الاله ايل الكنعاني ، وأنو انبأبلى الأشوري ، وقد وردت في القرآن الكريم في قصة النبي ابراهيم اشارة الى كبير الآلهة (٢٢) .

ويستشهد أيضا على تعدد الآلهة عند العرب بالآية : « أجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب » (٢٣) وفي موضع آخر يستشهد ابن الكلبي بالقرآن الكريم على وجود الأصنام الخمسة ود وسواع ويفوث ويعوق ونسر : « وقالوا لا تذر الهتك ولا تذر ودا ولا سوادا يفوث ويعوق ونسرا » (٢٤) وكذلك للاستدلال على مناة والمات والعزى : « ومناة الثالثة الأخرى » (٢٥) . و كذلك « أفرايتم المات والعزى ومناة الثالثة الأخرى . ألكم الذكر وله الأنثى . تلك اذا قسمة ضيزى . ان هي ألا أسماء سميتوها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان » (٢٦)

ومن بين هذه الآيات ما نزل خصيصا في قوم من العرب . فكان ابن الكلبي يذكر ما نزل فيهم عند روايته لعبادتهم مثل : « ان الذين

(٢٢) سورة الانبياء ٦٢ وانظر :

W. H. Watt, « Belief in a « High God » in Pre - Islamic Mecca » , in Journal of Semitic Studies, Vol. XVI, No.1, 1971, p. 35 , 40 .

وانظر ايضا :

J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums Berlin, 1927, pp. 217 - 224 .

جواد علي ، المصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، الجزء السادس ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٠ ص ١١٨ — ١١٩ .

(٢٣) كتاب الاصنام ص ٢٣ .

(٢٤) سورة نوح ٢١ وانظر كتاب الاصنام ص ٢٧ .

(٢٥) سورة النجم ١٩ وانظر كتاب الاصنام ص ١٤ .

(٢٦) سورة النجم ١٩ — ٢٢ وانظر كتاب الاصنام ص ١٩ .

تدعون من دون الله عباد أمثالكم» (٢٧) والتي استدلت بها عند حديثه عن بنى مليح من خزاعة : وكانوا يعبدون الجن • والملاحظة الجديرة بالذكر هنا هي أن ابن الكلبي لم يتنازل عن موضوعيته العلمية حتى في استخدامه للمصدر القرآني فقد كان استخدامه لهذا المصدر استخداما علميا بحثا أثبت به باستخدام النحاة المسلمين للقرآن الكريم في شواهدهم النحوية ، ونادرا ما استخدم آيات القرآن الكريم للرد على عبادة الأصنام أو الدفاع عن وجهة النظر الإسلامية ، على الرغم من أن كتاب الأصنام يعود الى فترة زمنية لم يكن فيها قد تطور بعد علم الأديان بالدرجة التي تسمح بالكتابة التاريخية الدينية العلمية الموضوعية • وهذا يرفع من القيمة العلمية لكتاب الأصنام •

* * *

ثانياً — الحديث :

احتل الحديث النبوي وأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله المركز الثاني بعد القرآن الكريم ، قائمة مصادر ابن الكلبي • وكما كان الحال في استخدامه للقرآن الكريم ، استعان ابن الكلبي بأقوال النبي صلى الله عليه وسلم في الاستشهاد على عبادة الأصنام وظواهرها • وقد خلط ابن الكلبي بين أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله ، وتوسع في استنباط المادة الدينية منها ، نظرا لأنها المصدر المباشر الذي حدد نهاية مرحلة دينية في تاريخ الدين في الجزيرة العربية ، وبداية مرحلة جديدة • فكان من الطبيعي أن تكون أقوال الرسول وأعماله مصدرا غنيا من مصادر الكتابة التاريخية الدينية للعصر الجاهلي • وكما كان ابن الكلبي ملتزما بالموضوعية العلمية في استخدامه للقرآن الكريم فقد ضرب لنا مثلا آخر في الاستدلال بالرسول (ص) للإشارة الى ظاهرة تقديم القرابين للالهة فقد ذكر في حديثه عن العزى

(٢٧) كتاب الأصنام ص ٢٤ • ومثال آخر على ذلك ص ١٤ •

انها « كانت أعظم الأصنام عند قريش • وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح »^(٢٨) ثم يستشهد ابن الكلبي بقول للرسول صلى الله عليه وسلم يدل به على نوعية العلاقة الرابطة بين الاله وعابديه فيقول : « وقد بلغنا أن رسول الله (عليه السلام) قال . « لا تذهب الدنيا حتى تصطك أليات نساء دوس على ذى الخلصة . يعبدونه كما كانوا يعبدونه »^(٢٩) •

وبالإضافة الى هذا استعان ابن الكلبي بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأقواله في تحديد النهاية التاريخية لعبادة الأصنام • وهذا بلا شك من صميم عمل مؤرخ الأديان الذي يهتم بتحديد بداية وتطور ونهاية المظاهر الدينية التي يدرسها ، فهو يجمع بين التاريخ والدين في دراسته^(٣٠) • وقد حرص ابن الكلبي على ذكر ذلك (أنظر وصف ابن الكلبي لأصنام العرب) مع كل صنم من أصنام العرب • ومن أمثلة ذلك :

١ — في العام الثاني من الهجرة خرج الرسول صلى الله عليه وسلم من المدينة وسار من المدينة أربع ليال أو خمس ليال ، وبعث عليا الى مناة فهدمها وأخذ ما كان لها^(٣١) • وهذا تحديد دقيق لنهاية أحد أصنام العرب الهامة •

٢ — ظلت اللات موضع عبادة ثقيف حتى أسلمت ، فبعث الرسول صلى الله عليه وسلم المغيرة بن شعبة فهدمها وحرقها بالنار^(٣٢) •

(٢٨) كتاب الاصنام ص ١٨ •

(٢٩) كتاب الاصنام ص ٢٦ •

(٤٠) M. Eliade, « The History of Religions as a Branch of Knowledge in, The Sacred and the Profane, The Nature of Religion, N. Y., 1959, p. 216.

(٤١) كتاب الاصنام ص ١٥ •

(٤٢) كتاب الاصنام ص ١٧ •

٣ - ظلت العزى تعبد الى أن بعث الرسول صلى الله عليه وسلم خالد ابن الوليد فى عام الفتح قائلاً له : « انطلق الى شجرة بيطن نخلة فاعضدها » فضربها خالد وفلقها وعضد الشجرة وقتل سادتها ثم أتى النبى صلى الله عليه وسلم فأخبره فقال : « تلك العزى ، ولا عزى بعدها للعرب ! اما انها لن تعبد بعد اليوم » (٤٣) .

٤ - فى يوم فتح مكة دخل الرسول المسجد « والأصنام منصوبة حول الكعبة فجعل يطعن بسية قوسه فى عيونها ووجوهها ويقول « جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا » ثم أمر بها فكفئت على وجوهها ثم أخرجت من المسجد فحرقت » (٤٤) .

٥ - بعد فتح مكة وإسلام العرب كلف الرسول صلى الله عليه وسلم جرير ابن عبد الله بالتوجه الى حيث ذى الخلصة الصنم غقتل من سدنته من باهلة مائة رجل ومائتين من بنى قحافة وهدم بنيان ذى الخلصة وأضرم فيه النار فأحرق » (٤٥) .

٦ - بعد اسلام دوس بعث الرسول صلى الله عليه وسلم الطفيل ابن عمرو الدوسى فحرق الصنم ذى الكفين (٤٦) .

وكل هذه تلميحات تاريخية تحدد نهاية عبادة الصنم ومن الذى قام بتدميره وكيفية تدميره ، وزمن تدميره الى آخره من المعلومات التاريخية الهامة بالنسبة للديانة العربية القديمة .

(٤٣) كتاب الاصنام ص ٢٦ .

(٤٤) كتاب الاصنام ص ٢١ .

(٤٥) كتاب الاصنام ص ٢٦ .

(٤٦) كتاب الاصنام ص ٢٧ .

ثالثا - الشعر الاسلامى :

أحد المصادر الرئيسية لآخبار ابن الكلبي الدينية ، ومعظمه شعر نظمه بعض أهل الجاهلية ممن دخلوا الاسلام ، وفيه نهى عن عبادة الأصنام ودعوة إلى التمسك بالدين الجديد . ومن هذا النهى يمكننا استنباط بعض المظاهر الدينية العربية القديمة والمفاهيم التي اتصلت بعبادة الأصنام ومن أمثلة ذلك :

١ - قول شداد بن عارض الجشمى حين هدمت الملات وحرقت :

لا تنصروا الملات ان الله مهلكها !
وكيف نصركم من ليس يفتصر ؟

ان التي حرقت بالنار فاشتعلت
ولم تقا تل لدى احجارها ، هدر

ان الرسول متى ينزل بساحتكم
يظعن ، وليس بها من أهلها بشر (٢٧)

ومن هذه الأبيات نستنتج اعتقاد عرب الجاهلية فى الملات : وفى نصرتها لمن يعبدها ، وقدرتها التي لم يكن يشك فيها الى أن رآها تشتعل وتحترق دون مقاومة .

٢ - قول خالد بن الوليد فى العزى بعد أن دمرها :

يا عز كفرانك لا سبحانهك انى رأيت الله قد أهانك (٢٨)

(٢٧) كتاب الاصنام ص ١٧ .

(٢٨) كتاب الاصنام ص ٢٦ .

ومن هذا البيت نستدل على التسبيح للاله الصنم كاحد الطقوس الدينية العربية القديمة •

٣ — قول خزاعي بن عبد نهم ، وهو من مزينة ، بعد أن كسر الصنم نهم :

ذهبت الى نهم لأذبح عنده
عتيرة نسك ، كالذى كنت أفعل

فقلت لنفسى حين راجعت عقلها
أهذا اله أيكم ليس يعقل

أبيت فدينى اليوم دين محمد
اله السماء الماجد المتفضل (٢٩)

ومن هذه الأبيات يتضح طقس الذهاب الى الصنم والذبح عنده ذبيحة نسك •

٤ — قول حسان بن ثابت للعزى التى كانت بنخلة :

شهدت باذن الله أن محمدا

رسول الذى فوق السموات من على

وان التى بالسد من بطن نخلة

ومن دانها فل من الخير معزل (٣٠)

وهنا يشير حسان الى الاعتقاد فى خير الصنم وبركته والذهاب اليه للتبرك به • وهنا يصف حسان العزى كالأرض المجدبة لا خير فيها ولا بركة •

(٢٩) كتاب الاصنام ص ٢٩ •

(٥٠) كتاب الاصنام ص ١٤ •

رابعاً - الرواة المسلمون :

ذكر ابن الكلبي كثيراً من المادة الدينية المتعلقة بالأصنام والتي رواها الرواة المسلمون . وقد وردت هذه المادة بعد سلسلة الاسناد التي يدون فيها ابن الكلبي أسماء الرواة الذين تلقى عنهم مادة كتابه (أنظر الاسناد) ومن أمثلة ذلك :

١ - « حدثنا أبو علي العنزي قال : حدثنا علي بن الصباح قال : أخبرنا أبو المنذر عن أبيه عن أبي صالح عن ابن عباس قال : « وكان بنو ثييث يأتون جسد آدم في المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه . فقال رجل من بني قاييل ابن آدم : « يا بني قاييل : ان لبنى ثييث دوارا يدورون حوله ويعظمونه ، وليس لكم شيء ، فنحت لهم صنما ، فكان أول من عملها » (٥١) .

٢ - « حدثنا الحسن بن عليل قال : حدثنا علي بن الصباح قال : قال لنا أبو المنذر هشام بن محمد : اذا كان معمولا من خشب أو ذهب أو من فضة على صورة انسان فهو صنم ، واذا كان من حجارة فهو وثن » (٥٢) .

والأمثلة على هذا المصدر متعددة في كتاب الأصنام ، وهي كما سبق القول توضح تأثير علوم الحديث على منهجه في رواية الخبر الديني .

المصادر غير الاسلامية :

أولاً - الشعر الجاهلي : كان الشعر الجاهلي أهم مصادر ابن الكلبي على الاطلاق وأكثرها استخداما عنده ، وهو بهذا حقق أهم مطلب

(٥١) كتاب الاصنام ص ٥١ .

(٥٢) كتاب الاصنام ص ٥٢ .

فى الدراسة العلمية للاديان ، وهو الاعتماد على المصادر الأساسية لأهل الأديان وكتاباتهم المقدسة • ولأن العرب لم يتركوا كتابات مقدسة ، ونظرا لأهمية الشعر فى الحياة العربية القديمة ، يمكننا القول بأن الشعر كان كتاب العرب المقدس • فهو الوسيلة التى عبروا بها عن معتقداتهم الدينية وأفكارهم • ويظهر هذا فى حقيقة أن أغلب ما وصلنا عن ديانة العرب القدماء وصلنا فيما نظمه العرب من شعر دينى قبل الإسلام (٥٢) • وهذا يوضح فى نفس الوقت ميل اللغة الدينية للعرب القدماء الى التعبير الشعرى ، وهذا يضعها فى اتساق مع اللغة الدينية للساميين القدماء الذين لجأوا الى الأسطورة فى بنائها الشعرى للتعبير عن فكرهم الدينى •

وترد فى كتاب الأصنام اشارات عديدة الى كون الشعر المصدر الأساسى للديانة العربية القديمة • اذ كثيرا ما يذكر ابن الكلبي أنه سمع شعر قيل فى أحد الأصنام ، بينما لم يسمع شعرا قيل فى صنم آخر وهكذا • ومن أمثلة ذلك قوله فى الصنم سواع « ولم أسمع لهذيل فى أشعارها له ذكرا ، الا شعر رجل من اليمن (٥٣) » وأيضا قوله فى الصنم يعوق : « ولم أسمع همدان سمى به ولا غيرها من العرب ، ولم أسمع لها ولا غيرها فيه شعر (٥٤) » وقوله فى الصنم نسر : « ولم أسمع حمير سمى به أحدا ، ولم أسمع له ذكرا فى أشعارها أحد من العرب » (٥٥) وكذلك قوله فى بيت رثام بصنعاء بعد أن هدم ، وتحول أهل تبسج واليمن الى اليهودية : « ومن ثم لم أسمع بذكر رثام ولا نسر فى شئ »

(٥٢) د . احمد محمد الحوفى • الحياة العربية من الشعر الجاهلى . الطبعة الخامسة . دار نهضة مصر للطبع والنشر . القاهرة ١٩٧٢ . ص ٢٧٢ — ٢٧٨ د . شوقي ضيف . العصر الجاهلى . الطبعة السابعة دار المعارف القاهرة ١٩٧٦ ص ١٧١ .

(٥٤) كتاب الاصنام ص ١٠ .

(٥٥) كتاب الاصنام ص ١٠ .

(٥٦) كتاب الاصنام ص ١١ .

من الأشعار ولا الأسماء • ولم تحفظ العرب من أشعارها الا ما كان قبيل الاسلام » (٥٧) • وفي نفس الموضع : « قال هشام ابو المنذر : « ولم أسمع في رثام وحده شعرا وقد سمعت في الحقيقة » (٥٨) وهكذا يتضح أن الشعر هو وسيلة العربي القديم في التعبير عن فكره الديني ومن أمثلة ذلك قول نزار اذا ما أهلت « لبيك اللهم لبيك • لبيك لا شريك لك : الا شريك هو لك • تملكه وما ملك » (٥٩) • ومن الأمثلة الأخرى قول عك اذا ما خرجوا للحج فيقدموا غلامين أسودين من غلمانهم فكانا أمام ركبهم فيقولان : نحن غرابا عك ، فتقول عك من بعدهما : عك اليك عانية • عبادك اليمانية • كيما نحج الثانية (٦٠) • ومنه أيضا قول الشاعر في الصنم ود :

حيال ود فانا لا يحل لنا

لهو النساء ، وان الدين قد عزمنا (٦١)

وكذلك قول عبد العزى بن وديعة المزني أو غيره من العرب في مناة :

اني حلفت يمين صدى برة

بمناة عند محل آل الخزرج (٦٢)

ومنه أيضا قول قريش وهي تطوف بالكعبة : « واللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى • فانهن الغرانيق العلى • وان شفاعتهن لترتجى » (٦٣) •

(٥٧) كتاب الاصنام ص ١٢ .

(٥٨) كتاب الاصنام ص ١٣ .

(٥٩) كتاب الاصنام ص ٧ .

(٦٠) كتاب الاصنام ص ٧ .

(٦١) كتاب الاصنام ص ١٠ .

(٦٢) كتاب الاصنام ص ١٤ .

(٦٣) كتاب الاصنام ص ١٩ .

ومن هذه الأشعار تلك التى نظمها بعض من تركوا عبادة الأصنام وتألّفوا فى الجاهلية ، كما يقول ابن الكلبي ، أى اعتقدوا فى الإله الواحد قبل ظهور الاسلام ، ومن هؤلاء زيد بن عمرو بن نفيل الذى قال :

تركت اللات والعزى جميعاً كذلك يفعل الجاد الصبور
هلا العزى أدين ولا أبنيتهما ولا صنمى بنى غنم أزور
ولا هبلاً أزور وكان رباً لنا فى الدهر اذ حلمى صغير^(٦٤)

ثانياً — الرواة العرب فى الجاهلية : وكما استمد ابن الكلبي بعض مادته وأخباره الدينية من الرواة المسلمين فى صدر الاسلام أكثر من اعتماده على الرواة العرب فى الجاهلية وأخذ عنهم الكثير من الأخبار الدينية للعرب قبل الاسلام . فيقول ابن الكلبي فى أحد أمثله : « وذكر بعض الرواة أن رضى كان بيتاً لبني ربيعة بن كعب بن سعد بن ريد مائة فهدمه المستوغر »^(٦٥) .

وفى رواية أخرى يقول : « وكان رجل من جهينة ، يقال له عبد الدار بن حديب ، قال لقومه : « هلم نبني بيتاً (بأرض من بلادهم يقال لها الحوراء) نضاهى بها الكعبة ونعظمه حتى نستميل به كثيراً من العرب »^(٦٦) وعن بيت الليس الذى بناه أبرهة الأشرم بصنعاء يستمد ابن الكلبي الرواية التالية على لسان أبرهة الذى كتب الى ملك الحبشة يقول : « انى قد بنيت لك كنيسة ، لم يبن مثلها احد قط . ولست تاركا العرب حتى اصرف حجهم عن بيتهم الذى يحجونه اليه » فبلغ ذلك بعض

(٦٤) كتاب الاصنام ص ٢٢ .

(٦٥) كتاب الاصنام ص ٣٠ .

(٦٦) كتاب الاصنام ص ٤٥ .

نسأة الشهور ، فبعث رجلين من قومه وأمرهما أن يخرججا حتى يتفوطا فيها • ففعلا ، فلما بلغه ذلك غضب وقال : من اجتراً على هذا ؟ فقيل : بعض اهل الكعبة • فغضب وخرج بالفيل والحبشة فكان من أمره ما كان » (٦٧) •

منهج كتاب الأصنام فى الوصف الدينى :

يتبع كتاب الأصنام نسقا معينا فى وصف أصنام العرب ، ويتكرر هذا الوصف بالتقريب مع كل صنم مما أعطى منهج ابن الكلبي سمة مميزة بين مناهج علماء تاريخ الأديان المسلمين • فهو عادة ما يتبع الترتيب التالى فى وصفه الدينى مع بعض الاختلافات :

- ١ — ذكر اسم الصنم •
- ٢ — تاريخ بداية عبادة الصنم •
- ٣ — موقع الصنم أو المكان الذى وجد به وعبد فيه •
- ٤ — ذكر القبائل التى نعبد الصنم •
- ٥ — الطقوس المرتبطة بالصنم والقرايين •
- ٦ — وصف الصنم •
- ٧ — وظيفة الصنم •
- ٨ — المصادر التى يستشهد بها على الصنم وعبادته •
- ٩ — سدنة الصنم أو القائمون على الخدمة الدينية الخاصة به •
- ١٠ — تاريخ نهاية عبادة الصنم •

وربما يكون من الصعب تعميم هذا الترتيب على كل الأصنام نظرا لأن المادة الدينية هي التي تتحكم في هذا الترتيب . فإذا تعذر الحصول على مادة دينية ، أو أخبار دينية تخص أحد هذه العناصر الرئيسية في الوصف الديني ، أهمل ابن الكلبي هذا العنصر ، وبالتالي لا نجد كل هذه العناصر الوصفية مكتملة مع كل الأصنام ، فأحيانا يأتي وصف الصنم كاملا وأحيانا ناقصا حسب الأخبار الدينية المتوفرة . والملاحظ على هذا الوصف الديني أنه يغطي تقريبا كل ما يتعلق بالصنم وعبادته وهو في نفس الوقت وصف تاريخي ، أي أنه بالاضافة الى الأوصاف الدينية من وصف الصنم وطقوسه ، وما يتعلق بخدمته ، وذكر وظيفة الصنم الدينية يضع ابن الكلبي هذا كله في إطار تاريخي مقارن ، فهو يذكر بداية عبادة الصنم ونهايته ، وكثيرا ما يشير الى عناصر تاريخية أخرى في وصفه كذكر أول من عبده ، وأول من خدمه والى من انتقلت الخدمة الدينية بعد ذلك .

ولكى يتضح هذا الوصف الديني عند ابن الكلبي لا بد من اعطاء بعض الأمثلة . عند الحديث عن مناة يأتي الوصف الديني على النحو التالي :

١ - التاريخ : « أقدم الأصنام العربية » . « كانت قريش وجميع العرب تعظمه . فلم يزل على ذلك حتى خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة سنة ثمان من الهجرة ، وهو عام فتح الله عليه فلما سار من المدينة أربع ليال أو خمس ليال ، بعث عليا اليها فهدمها وأخذ ما كان لها فأقبل به الى النبي ^(٦٨) » . في هذين الخبرين يعطينا ابن الكلبي تاريخ الصنم ، ويرد الخبر الأول في بداية وصفه ، والخبر الثاني في نهاية الوصف الديني للصنم .

(٦٨) كتاب الاصنام ص ١٥ ..

٢ - الموقع : « كان منصوبا على ساحل البحر من ناحية الشمال
بقديد بين المدينة ومكة (٦٩) » .

٣ - القبائل التي تعبد : « وكانت العرب جميعا تعظمه () وتذبح
حوله () وكانت الأوس والخزرج ومن ينزل المدينة ومكة وما قارب من
المواضع يعظمونه ويذبحون له ويهدون له ... ولم يكن أحد أشد
اعظاما له من الأوس والخزرج ... وكانت قريش وجميع العرب
تعظمه (٧٠) » . ويبدو من هذا أن مناة كانت تحظى بتقديس كل العرب
عامة ، وتعظيم الأوس والخزرج خاصة ، وكذلك قريش .

٤ - الطقوس المرتبطة بالصنم : « كانت الأوس والخزرج ومن
ياخذ من عرب أهل يثرب وغيرها ، فكانوا يحجون فيقفون مع الناس
المواقف كلها ولا يحلقون رؤوسهم . فإذا نفروا أتوه فحلقوا رؤوسهم
عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجهم تماما ! لا بذلك (٧١) » . ومن هذا
الوصف يتضح أن أهم الطقوس المرتبطة بمناة : حلاقة الرأس ،
والإقامة عند الصنم ، وتتم هذه المراسيم بعد الحج . ووقوف المواقف .
وزيارة الصنم مكمله لمراسم الحج ولا يتم الحج دونها . ومن الطقوس
الأخرى المرتبطة بالصنم مناة الذبح له ، أي تقديم القرابين المذبوحة
والأهداء له « يذبحون له ويهدون له » (٧٢) . ويتم الذبح حول الصنم
ولم يذكر ابن الكلبي متى يتم الذبح ، والمرجح أن ذلك كان يتم في نهاية
المراسم الدينية . ويبدو أن القرابين لم تكن مقصورة على الذبائح إذ
يظهر من وصف ابن الكلبي أن السيوف كانت تقدم هدايا للصنم ، فكان
فيما أخذ (على) سيفان كان الحارث بن أبي شمر الغساني ملك غسان

(٦٩) كتاب الاصنام ص ١٢ .

(٧٠) كتاب الاصنام ص ١٢ - ١٥ .

(٧١) كتاب الاصنام ص ١٤ .

(٧٢) كتاب الاصنام ص ١٢ .

أهداهما لها : أحدهما يسمى « مخدما » والآخر « رسويا » ، وهما سيفا الحارث اللذان ذكرهما علقمة في شعره . . » (٧٢) . ويذكر ابن الكلبي خبرا آخر يتعلق بهذين السيفين وهو أن عليا « وجد هذين السيفين في الفليس وهو صنم طيء حيث بعثه النبي صلى الله عليه وسلم فهدمه (٧٤) » . ومن الطقوس القولية المرتبطة بالصنم القسم به ، ويستشهد ابن الكلبي على ذلك بقول الشاعر :

انى حلفت يمين صدق برة بمناة عند محل آل الخرج (٧٥)

٥ - وصف الصنم : لا يرد في وصف ابن الكلبي لمناة أى شيء يختص بشكل الصنم وأوصافه .

٦ - وظيفة الصنم : لا يذكر ابن الكلبي وظيفة معينة . وفيما يختص بالوصف والوظيفة ربما تنطبق على مناة الوصف والوظيفة العامة لكل الأصنام ، والتي وردت بالنسبة لبعض الأصنام الأخرى . وقد ورد عن مناة في موضع آخر من الكتاب أنها مع اللات والعزى يدعون بنات الله « وهن يشفعن إليه » فالشفاعة تذكر هنا كوظيفة للصنم .

٧ - المصادر : تنوعت مصادر ابن الكلبي بالنسبة للصنم مناة بين الرواية المدعمة بالاسناد والمعتمدة على السماع ، والشعر الجاهلي ، والقرآن الكريم ، وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم .

٨ - سدنة الصنم : لا يذكر ابن الكلبي شيئا عن هذا .

٩ - نهاية عبادة الصنم : وهي متضمنة فيما أوردنا في رقم ١ الخاص بتاريخ الصنم .

(٧٢) كتاب الاصنام ص ١٥ .

(٧٤) كتاب الاصنام ص ١٥ .

(٧٥) كتاب الاصنام ص ١٤ .

والوصف الدينى الخاص بالعزى يشتمل على بعض العناصر التى لم ترد مع وصف مناة ونوردها هنا مختصرة .

١ — تاريخ الصنم : « أحدث من اللات ومناة . وذلك أنى سمعت العرب سمت بهما قبل العزى . » (٧٦) . وبالنسبة لنهاية عبادة الصنم يذكر ابن الكلبي : « فلم تزل العزى كذلك حتى بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم فعابها وغيرها من الأصنام ، ونهاهم عن عبادتها ، ونزل القرآن فيها (٧٧) ثم يعطينا ابن الكلبي رواية خاصة بنهاية العزى من أقوال الرسول وأفعاله حيث بعث بخالد بن الوليد ليقضى عليها فقال الرسول : « تلك ، ولا عزى بعدها للعرب ! أما انها لن تعبد بعد اليوم (٧٨) » . ويذكر ابن الكلبي أن ظالم بن أسعد كان أول من اتخذ العزى . وعبد العزى بن كعب أقدم ما سمت به العرب (٧٩) .

٢ — الموقع : « كانت بواد من نخلة الشامية ، يقال له حراش ، بازاء الغمير عن يمين المصعد الى العراق من مكة . وذلك فوق ذات عرق الى البستان بتسعة أميال » (٨٠) وفى مكان آخر : « وكانت قريش قد حمت لا تسعيا من وادى حراض يقال له سقام يضاھون به حرم الكعبة (٨١) » .

٣ — القبائل التى تعبد العزى : « كانت أعظم الأصنام عند قريش تخلصها دون غيرها بالزيارة والهدية . وذلك فيما أظن لربها منها (٨٢) » .

٤ — الطقوس المرتبطة بالعزى : الزيارة والاهداء اليها والتقرب عندها بالذبح . « وكان لها منحر ينحرون فيه هداياها يقال لها الغنغيب (٨٣) » .

-
- | | |
|-------------------------------|--------------------------|
| (٧٦) كتاب الاصنام ص ١٧ . | (٧٧) كتاب الاصنام ص ٢٢ . |
| (٧٨) كتاب الاصنام ص ٢٦ . | (٧٩) كتاب الاصنام ص ١٨ . |
| (٨٠) كتاب الاصنام ص ١٨ . | (٨١) كتاب الاصنام ص ١٩ . |
| (٨٢) كتاب الاصنام ص ١٨ ، ٢٧ . | (٨٣) كتاب الاصنام ص ٢٠ . |

ومن الطقوس تقسيم لحوم الهدايا فيمن حضرها وكان عندها^(٨٤) .
ومن الأقوال المرتبطة بالطقوس قول قريش أثناء الطواف بالكعبة :
والملات والعزى ومناة الثالثة الأخرى . فانهن الغرائيق العلى . وان
شفاعتن لترتجى^(٨٥) واعتاد العرب القسم بالعزى .

٥ - وصف العزى: يصف ابن الكلبي العزى مستشهدا بقول الرسول
صلى الله عليه وسلم يأمر خالد بن الوليد قائلا : « انطلق الى شجرة
بيطن نخلة فاعضدها »^(٨٦) . وفي رواية يدعمها الاسناد : « كانت
العزى شيطانة تأتي ثلاث سمرة بيطن نخلة » . ويرد الوصف التالي
بعد أن عضد خالد السمرة الثلاث : « فاذا هو بحبشية نافشة شعرها
وضعة يديها على عاتقها ، تصرف بأنيابها ... ثم ضربها ففلق رأسها
فاذا هي حممة ثم عضد الشجرة »^(٨٧) .

٦ - وظيفة العزى : الوظيفة الرئيسية التي يذكرها ابن الكلبي
للعزى هي الشفاعة وهي مبنية على كون العزى إحدى « بنات الله »
وهن ينسغن اليه .

٧ - المصادر : الرواية المدعمة بالاسناد والمعتمدة على السماع،
والشعر الجاهلي ، والقرآن الكريم ، وأقوال الرسول وأفعاله .

٨ - سدنة الصنم : « وكان سدنة العزى بنو شيبان بن جابر بن
مرة ... من بني سليم . وكان آخر من سدنها منهم وبية (ابن حرمي
السلمي) »^(٨٨) .

٩ - نهاية عبادة العزى : وقد ورد هذا في تاريخ الصنم (انظر
رقم ١) .

-
- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| (٨٤) كتاب الاصنام ص ١٩ . | (٨٤) كتاب الاصنام ص ٢٠ . |
| (٨٧) كتاب الاصنام ص ٢٥ . | (٨٦) كتاب الاصنام ص ٢٤ . |
| | (٨٨) كتاب الاصنام ص ٢٢ . |

نظرية ابن الكلبي في طبيعة الديانة العربية القديمة :

من خلال وصف ابن الكلبي لأصنام العرب وصفاتها ووظائفها ، يمكن تصور الوضع الديني للعرب قبل الاسلام حسب رؤية ابن الكلبي . ويبدو من هذا الوصف ان الجزيرة العربية عرفت أول ما عرفت ديانة التوحيد حيث سكن اسماعيل بن ابراهيم (عليهما السلام) مكة « وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ونفوا من كان بها من العمالق » (١٦) . وبهذا تكون البدنية التاريخية للتوحيد محدودة بعصر اسماعيل عليه السلام . وبهذا يتفق تصور ابن الكلبي لتاريخ الديانة العربية مع المتصور القرآني من ناحية ومع تصور بعض مؤرخي الأديان المعاصرين من ناحية أخرى ، وفيما يتعلق بالنظرية القائلة بأن التوحيد هو الأصل الأول للتدين لا في الجزيرة العربية فحسب ، ولكن بالنسبة للديانات القديمة بشكل عام . فقد اعتبر القرآن الكريم التوحيد ديانة الانسان منذ آدم عليه السلام ، واعتبره الأصل الأول للتدين ، فهو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها . ثم بدأ ظهور الانحراف على هذا الخط الديني التوحيدي الأمر الذي استدعى ارسال الأنبياء عليهم السلام للتأكيد على رسالة التوحيد ، وتخايص الدين مما علق به عبر العصور من وثنية وشرك . وعلى الرغم من أن الجزيرة العربية عرفت عددا من الأنبياء قبل اسماعيل عليه السلام مثل صالح وهود عليهما السلام الا أن دراسة ابن الكلبي تخلو من الإشارة اليهما ربما لبعدهما عن مكة التي يركز ابن الكلبي على دراسة تاريخ الأصنام بها .

ويبدأ التحديد التاريخي الفعلي بعهد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام . وعلى كل حال يعتبر هذا العهد بداية لمرحلة جديدة في تاريخ الدين سواء في الجزيرة العربية حيث بدأ التوحيد ، أو بين الاسرائيليين القدامى حيث يعتبر ابراهيم عليه السلام جدًا للآباء الاسرائيليين

(١٦) كتاب الاصنام ص ٦ .

المكونين أيضا لمجموعة من الأنبياء حسب التراث الاسلامى ، ومن بينهم اسماعيل واسحاق ويعقوب ويوسف والأسباط .

ومن ناحية أخرى تتفق نظرية ابن الكلبي مع آراء بعض مؤرخي الأديان المعاصرين الذين اهتموا بموضوع أصل الدين ، ووصلوا بأبحاثهم الى نتيجة هامة ، وهى أن الشكل الأول للدين هو التوحيد . فقد اعتقد ارنست رينان ان العرب ، كالمصريين ، موحدون بالطبيعة ، وان ديانتهم القديمة من ديانات التوحيد . وقد بنى رأيه هذا على دراسة لغوية مقارنة للمصطلحات الدينية الخاصة بالآلوهية عند الساميين ، واستنتج من التشابه الواضح فى أسماء الآلهة السامية ان الساميين عبدوا جميعا الها واحدا (٩٠) . ويرى هذا الرأى أيضا المؤرخ وليم شميدت الذى اعتقد أن ديانة القبائل القديمة تقوم على أساس الاعتقاد فى وجود إله واحد يدعى « الأب الأكبر » أو « القديم الكل » . وحدث هذا فى مرحلة سابقة على التوحيد المعروف ، أطلق عليها شميدت مصطلح Urmonotheismus أى « التوحيد الأول » أو القديم (٩١) .

أما عن كيفية انسلاخ العرب القدامى الى عبادة الأصنام والأوتان وهجرهم للتوحيد ، فيعطى ابن الكلبي تحليلا اجتماعيا دينيا لهذه الظاهرة . وهى فى مجموعها تنفيد فى فهم الأسباب التى تؤدى الى احداث التغير فى الوضع الدينى القائم ، سواء فى الجزيرة أو خارجها فقد أدى الصراع الاجتماعى الاقتصادى بين بنى اسماعيل عليه السلام

(٩٠) E. Renan, Histoire Generale et Système Comparé des Langues Sémitiques, Paris 1855, Vol., I.P.1.

James A. Montgormery, Arabia and the Bible, Ktav Publishing House, New York, 1969, pp. 184 - 188.

وانظر أيضا : جواد على . الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام . الجزء السادس ص ٢٤ وما بعدها .

(٩١) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1912.

وانظر : جواد على . المرجع السابق ص ٢٦ .

الى تصدع وحدتهم الاجتماعية في شكلها القبلى . وانتهى بهم هذا الصراع الى التفرق فى انحاء الجزيرة مما أدى بالتالى الى تصدع وحدتهم الدينية ، وبداية ظهور أشكال الشرك والوثنية فى عبادتهم التى كانت تقوم على التوحيد . وهكذا يشرح ابن الكلبي ظاهرة التعدد فى الحياة الدينية العربية القديمة شرحا اجتماعيا فيقول : « ان اسماعيل بن ابراهيم (صلى الله عليهما) لما سكن مكة وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ، ونفوا من كان بها من العماليق ، ضاقت عليهم مكة ، ووقعت بينهم الحروب والعداوات ، وأخرج بعضهم بعضا . فتفلسحوا الى البلاد والتماس المعاش » (٩٢) . ثم يربط هذه الأسباب الاجتماعية للصراع والفرقة بظهور الوثنية فيقول : « وكان الذى سلخ بهم الى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن الا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم ، تعظيما للحرم وصباغة بمكة . فحيثما حلوا ، وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة ، تيمنا منهم بها وصباغة بالحرم وحباله . وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة . ويحجون ويعتصرون . على ارث ابراهيم واسماعيل (عليهما السلام) » (٩٣) .

ووفقا لهذا الوصف خرج بعض بنى اسماعيل عليه السلام من مكة وهم على التوحيد ، واحتملوا معهم ما يذكرهم بمكة وحرمتها . كما كانوا يفدون على مكة للحج والعمرة (٩٤) . ثم يشرح ابن الكلبي التطور الجديد فى هذا الوضع الدينى بأبعاده الاجتماعية فيصف كيف تم

(٩٢) كتاب الاصنام ص ٦ .

(٩٣) كتاب الاصنام ص ٦ وفى مكان آخر يقول ابن الكلبي : « واشتهرت العرب فى عبادة الاصنام . فمنهم من اتخذ بيتا ، ومنهم من اتخذ صنما ، ومن لم يقدر عاياه ولا على بناء بيت ، نصب حجرا أمام الحرم وأمام غيره ، مما استحسنت ، ثم طاف به كطوافه بالبيت . وسهوها الأنصاب » ص ٢٢ .

(٩٤) يقول ابن الكلبي : « فكان الرجل اذا سافر فنزل منزلا ، أخذ أربعة احجار فنظر الى أحسنها فاتخذها ربا . . . فكانوا ينحرون ويذبحون عند كلها ويتقربون اليها ، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها : يحجونها ويعتصرون اليها » . ص ٣٣ .

الانتقال من التوحيد الى الشرك فيقول : « ثم سلخ ذلك بهم الى أن عبدوا ما استحبوا ، ونسوا ما كانوا عليه ، واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل غيره . فعبدوا الاوثان ، وصاروا الى ما كانت عليه الأمم من قبلهم . وانتجثوا ما كان يعبد قوم نوح (عليه السلام) منها ، على ارث ما بقى فيهم من ذكرها »^(٩٥) وهكذا بدأ اختلاط العقيدة العربية القديمة ومزج التوحيد بالشرك ، الذي يعتبر فى هذه الحالة مرحلة وسط بين التوحيد والتعدد . فالشرك اعتراف بوجود الاله الواحد مع اشراك غيره معه . أما التعدد فهو الاعتراف بالعدة فى الألوهية مع عدم الاعتراف باله واحد جامع لصفات ووظائف الالهة المتعددة ، كما هو الحال فى الشرك ، ويعطى ابن الكلبي وصفا لهذه الحالة عند حديثه عن عقيدة قبيلة نزار فيقول : « ويوحدونه بالقلبية ، ويدخلون معه آلهتهم ويجعلون ملكها بيده »^(٩٦) . ويشرح هذا الوضع بالآية القرآنية : « وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون » . ويفسر هذه الآية بقوله : « أى ما يوحدوننى بمعرفة حقى ، الا جعلوا معى شريكا من خلقى »^(٩٧)

وكما حدث خلط بين التوحيد والشرك من ناحية الفهم النظرى المجرى خلط العرب القدامى بين المفهومين فيما يتعلق بالطقوس . وقد كانت طقوس التوحيد سابقة نظرا لقدم التوحيد . فأدخل العربى القديم على الطقوس التوحيدية تغييرات تناسب نظرتة الدينية الجديدة وفى هذا الخلط بين طقوس التوحيد وطقوس الشرك يقول ابن الكلبي : « وفيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم واسماعيل يتنسكون بها : من تعظيم البيت ، والطواف به ، والحج ، والعمرة ، والوقوف على عرفة ومزدلفة ، واهداء البدن ، والاهلال بالحج والعمرة . مع ادخالهم فيه ما ليس منه »^(٩٨) . ومن أمثلة ادخال فيه ما ليس منه أن عك اذا ما لبث أثناء الحج قدمت غلامين أسودين من غلمانهم فكانا أمام ركب حجاجهم

• (٩٦) كتاب الاصنام ص ٧

• (٩٨) كتاب الاصنام ص ٧

• (٩٥) كتاب الاصنام ص ٦

• (٩٧) كتاب الاصنام ص ٧

« فيقولان : نحن غرابا عك فتقول عك من بعدهما : عك اليك عانية .
عبادك اليمانية . كيما نحج الثانية » (٩٩) . ويلاحظ هنا أن ما ادخل
على الطقوس المرتبطة بالحج اشتمل على الأقوال والأفعال المكونة لأي
طقس من الطقوس . فهناك اضافات طقوسية قولية تختص بما يقوله
الحاج ويتفوه به من ألفاظ أثناء حجه ، وهناك بطبيعة الحال الاضافات
الطقوسية الفعلية أو العملية ، أي المتعلقة بما يقوم به الحاج من أفعال
وحركات أثناء الحج . ومن ألوان التغيير التي طرأت على طقوس الحج
ما كانت تفعله ربعة إذا ما حجت « فقصت المناسك ووقفت في المواقف
نفرت في النفر الأول ولم تقم الى آخر التشريق » (١٠٠) .

ويبدو من هذا أن طقوس الحج القولية والفعلية قد طرأ عليها
التغيير بعد أن كانت موحدة بين كل القبائل ، فأصبحت كل قبيلة تدخل
عليها ما تراه مناسبا لها . مما صبح الطقوس ، وبالتالي الديانة ، بالطابع
القبلي : وجعلها أكثر ارتباطا بالقبيلة والعشيرة بعد أن كانت طقوسا
مشتركة وموحدة بين كل القبائل .

والى جانب هذا التحليل الاجتماعي الديني لظهور عبادة الأصنام
يهتم ابن الكلبي أيضا بالجانب التاريخي في دراسته . فيعطى وصفا
للنشأة التاريخية لعبادة الأصنام وللتطور التاريخي الذي مرت به عملية
الانتقال التدريجي من التوحيد الى الشرك . وإذا كان غي تحليله
الاجتماعي يجعل عصر ابراهيم واسماعيل بدايته التاريخية نجده في
وصفه التاريخي يعود بالديانة العربية القديمة الى زمن آدم عليه
السلام . ولا نعتقد أن هناك تناقضا من جانب ابن الكلبي في هذا .
فهو حين يتحدث عن الديانة العربية القديمة في مكة بالذات يجعل البداية
عصر ابراهيم وابنه اسماعيل عليهما السلام . ففي هذا العصر بدأ
استقرار الاسماعيليين في مكة وبدأ أيضا الصراع الاجتماعي الاقتصادي

(٩٩) كتاب الاصنام ص ٧ . (١٠٠) كتاب الاصنام ص ٧ .

بين بنى اسماعيل وبينهم وبين جيرانهم من غير الاسماعيليين • وقد أدى
تشنت الاسماعيليين الى تشنت مشابهه فى ديانتهم أدى بهم الى النهاية
الى الشرك • وحين يتحدث ابن الكلبي عن البداية التاريخية لعبادة
الأصنام بشكل عام فهو يعود الى عصر آدم عليه السلام •

وعن هذا التطور الدينى التاريخى العام للبشرية يقول ابن الكلبي:
« أول ما عبدت الأصنام أن آدم عليه السلام لما مات ، جعله بنو شيث
بن آدم فى مغارذ فى الجبل الذى أهبط عليه آدم بأرض الهند ...
وكان بنو شيث يأتون جسد آدم فى المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه •
فقال رجل من بنى قابيل بن آدم : « يا بنى قابيل ! ان لبنى شيث دوارا
يدورون حوله ويعظمونه ، وليس لكم شئ » ، فنحت لهم صنما • فكان
أول من عملها « (١٠١) • ويعطى مثلا آخر عن الكيفية التى تم بها ظهور
الأصنام وعما يمكن تسميته بعبادة الأجداد عند العرب فيقول : « كان
ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قوما صالحين • ماتوا فى شهر • فجزع
عليهم ذوو أقاربهم • فقال رجل من بنى قابيل : « يا قوم هل لكم أن
أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم • غير انى لا أقدر أن أجعل فيها
أرواحا ؟ قالوا : نعم ! فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها
لهم • فكان الرجل يأتى أخاه وعمه وابن عمه فيعظمه ويسعى حوله حتى
ذهب ذلك القرن الأول • وعملت على عهد يردى ابن مهلايل بن قينان بن
أنوش بن شيث بن آدم » (١٠٢) •

ثم يأتى التطور التالى بعد فترة من التاريخ • تأتى الأجيال
التالية ، فيشتد تعظيمها لهذه الأصنام وسرعان ما تصبح موضع عبادتهم

(١٠١) كتاب الاصنام ص ٥٠ — ٥١ •

(١٠٢) كتاب الاصنام ص ٥١ — ٥٢ • انظر فى ذلك ايضا :

Ignaz Goldziher, « Muruwwa and Din » in his, Muslim Studies
Vol. I. , translated from the German by C. R. Barber and S. M.
Stern. Allen & Unwin, London, 1967 . p. 13.

وتقديسهم بعد أن كانت مجرد أصنام صنعت على صور أجدادهم ليتذكرونها • ويروى ابن الكلبي هذا التطور على النحو التالي : « ثم جاء قرن فعظموهم أشد من تعظيم القرن الأول • ثم جاء من بعدهم القرن الثالث فقالوا : ما عظم أولونا هؤلاء • الا وهم يرجون شفاعتهم عند الله فعبدوهم • وعظم أمرهم واشتد كفرهم فبعث الله اليهم ادريس عليه السلام نبيا ••• ولم يزل أمرهم يشتد ••• حتى أدرك نوح ••• فبعثه الله نبيا ••• » (١٠٢) •

وهكذا يجمع ابن الكلبي في دراسته للديانة العربية القديمة بين التحليل الاجتماعي والوصف التاريخي الديني في إطار مقارن • ويتفق وصف ابن الكلبي لطبيعة الديانة العربية القديمة مع ما أقره الباحثون في تاريخ الديانة السامية القديمة • فبعد أن ابتعد القوم عن التوحيد بدأت ديانتهم تتأثر بالبيئة التي تفرقوا إليها ، وتتطور في اتساق تام مع البيئة الطبيعية وتغيرها • وبدأت الديانة العربية القديمة تأخذ شكل الديانة الطبيعية حيث استمد الانسان فكره الديني وآلهته ومقدساته من العناصر المكونة للطبيعة • وإلى جانب هذه الحصة الطبيعية ، بدأت الديانة تكتسب صفة أخرى هامة • هي القومية حيث ارتبطت العشائر والقبائل بآلهتها المحلية ، وتحولت العصبية الاجتماعية في شكلها القبلي الى عصبية دينية ربطت بين القبيلة وآلهتها في رباط دموي وثيق • ومن أمثلة ذلك استشهاد ابن الكلبي بحديث نبوي يوضح علاقة العشائر بآلهتها : « لا تذهب الدنيا حتى تصطك أليات نساء دوس على ذي الخلصة ، يعبدونه كما كانوا يعبدونه » •

ويتضح أيضا من دراسة ابن الكلبي أن الديانة العربية القديمة قد احتفظت بكثير من مظاهر الديانة السامية القديمة والمشاركة عامة بين الساميين • ومن بين هذه المظاهر الاعتقاد في آلهة محلية طبيعية

مستمدة من البيئة • كما أن هذه الآلهة لم تكن لها أماكن ثابتة تعبد فيها ، في معظم الأحوال • وكثيرا ما كانت الآلهة ترحل مع القبائل في تجوالها • بل ومع الأفراد أيضا في أسفارهم : « فكان الرجل • إذا سافر فنزل منزلا • أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذها ربا وجعل ثلاث أثافي لقدره • وإذا ارتحل تركه • فإذا نزل منزلا آخر • فعل مثل ذلك » (١٠٤) • ويدل هذا المثال أيضا على أن الآلهة المستقرة ذات الهيكل أو المذبح القائم على بقعة معينة من الأرض ••• كانت لها ما يشبه الرموز من أحجار وغيرها تحمل أثناء الرحلة • وتنصب في مكان ما على طريق أسفارهم للطواف حولها • بل لقد احتلت نماذج من الأصنام مكانها داخل البيوت المستقرة لعبادتها والتبرك بها • ويعطى ابن الكلبي مثلا على ذلك بقوله : « وكان لأهل كل دار من مكة صنم في دارهم يعبدونه • فإذا أراد أحدهم السفر كان آخر ما يصنع في منزله أن يتمسح به • وإذا قدم من سفره • كان أول ما يصنع إذا دخل منزله أن يتمسح به أيضا » (١٠٥) •

أما الظاهرة العامة المحددة لطبيعة الديانة العربية القديمة فهي أن ظروف البيئة العربية الصحراوية وظروف الحياة العربية القديمة لم تسمح بإقامة نظام ديني معقد • فقد ظلت الأوضاع الدينية بسيطة وبساطة الحياة في الصحراء • وظلت الحياة الدينية بعيدة عن التعقيد والصرامة في طقوسها ومظاهرها الخارجية • وبطبيعة الحال كلما اقتربنا من أطراف الصحراء صادفنا أوضاعا دينية أكثر تطورا • مثل اليهودية والمسيحية • أما في الداخل فقد احتفظت الديانة بطابعها القديم حتى ظهور الإسلام • ولم تعرف الصحراء الحياة الدينية المنظمة

(١٠٤) كتاب الاصنام ص ٢٢ •

(١٠٥) كتاب الاصنام ص ٣٦ •

المعقدة مثلما عرفتھا بقية شعوب الشرق الأدنى القديم كالبابليين
والأشوريين والعبريين والمصريين والفرس ، كما أنها لم تصل الى تلك
الدرجة من التطور والتنظيم التي كانت عليها ديانة العرب في جنوب
الجزيرة العربية • ولهذا فان دراسة الأوضاع الدينية في الجزيرة العربية
قبل الاسلام تنيد كثيرا في التعرف على الوضع الديني السامي القديم
وفي معرفة الأسس الدينية التي قام عليها التراث الديني السامي
المشترك بين كل الشعوب السامية •

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية :

— القرآن الكريم .

— أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكبي كتاب الأصنام تحقيق الاستاذ أحمد زكي — نسخة مصورة عن طبعة دار الشعب ١٩٢٤ نشر الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة .

— محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل . تقديم واعداد د . عبد اللطيف محمد العبد ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٧ .

— رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء . المجلد الرابع ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧ .

— أحمد محمد الحوفي (دكتور) : الحياة العربية من الشعر الجاهلي الطبعة الخامسة . دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

— جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام . الجزء السادس دار العلم للملايين . بيروت ١٩٧٠ .

— شوقي ضيف (دكتور) : العصر الجاهلي . الطبعة السابعة ، دار المعارف . القاهرة ١٩٧٦ .

المراجع الاوربية :

M. Eliade, « The History of Religions as a Branch of Knowledge » in the Sacred and the Profane : The Nature of Religion, N. Y. 1959.

M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, World Pub. Co., N. Y., 1972 .

Ignaz Goldziher. « Muruwwa and Din » , in his Muslim Studies, Vol. I. trans, by C. R. Barder and S. M. Stern . Allen & Unwin, London, 1967.

G. E. Von Grunebaum, Medieval Islam, a Study in Cultural Orientation, 2nd edition, The Univ. of Chicago Press, 1953.

J. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Ktav pub. House, N. Y., 1969 .

E. Renan, *Histoire Générale et Système Comparé des Langues Semitiques*, Paris, 1855.

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1912.

W.C. Smith, « *Comparative Religion : Whither and why* » : in, *The History of Religions, Essays in Methodology*, Chicago 1970 .

..... « *On the Comparative Study of Religion* » : in , *Ways of Understanding Religion*, edited by W. H. Capps, The Macmillan Co., N. Y., 1972 .

J. Wach, *The Comparative Study of Religions* , Columbia Univ. Press, N. Y., 1969.

W. M. Watt. « *Belief in a High God in Pre-Islamic Mecca* », in *Journal of Semitic Studies*, Vol. XVI, No. 1, 1971.

J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums* Berlin, 1927.

* * *

المبحث الثاني

خصائص الديانة اليهودية في ضوء مقارنتها
بالديانة السامية القديمة

الديانة اليهودية أقرب الديانات السامية الحديثة (اليهودية - المسيحية - الاسلام) الى عهد الديانات السامية القديمة . وهذه الخصائص التي نعرضها للديانة اليهودية انما نقدمها في ضوء ديانة الساميين القدماء ، حتى يتضح مدى مساهمة اليهودية في تطور ديانة التوحيد ، التي أصبحت أساس الديانات السامية الحديثة .

وأهم خصائص اليهودية في هذا الضوء ثورتها على الفكر الديني الطبيعي . أي المرتبط بالطبيعة ، والمستمد لآرائه منها ^(١) ، والاعتماد على العقل في سبيل الوصول الى الحقائق الدينية . والحقيقة أن التخلص من برائن الطبيعة ارتبط بالتوسع في استخدام العقل . فمع التطور التدريجي في تحكم الانسان في العناصر الطبيعية بدأت تقل بالتدريج درجة تقديس الانسان للعناصر الطبيعية ، التي اتخذها آلهة معتقدا أنها تملك قوى معينة ، وبدأ ينتقل الى البحث عن قوة تتحكم في الطبيعة وعناصرها . وغد ظهرت بوادر هذا التطور في التفكير الديني عند الساميين بعملية الانتقال من الايمان في عناصر الهية متعددة الى الايمان في عنصر طبيعي واحد . كما حدث في التفكير الديني الآشوري والبابلي والمصري القديم . ثم جاءت عملية الانتقال الكبرى بهذا العنصر الالهي من داخل الطبيعة الى خارجها .

وهذا التحول الجريء كان من نصيب الفكر الديني اليهودي ^(٢) .

(١) توصف لديانة السامية القديمة بأنها ديانة طبيعية حيث استمد الانسان السامي القديم آلهته وافكاره الدينية من الطبيعة المحيطة به . والدائرة التي يعيش فيها الانسان اشتملت على عدد من الكائنات المقدسة المكونة من العناصر الطبيعية ، والتي كون معها الانسان عائلة طبيعية واحدة وارتبط معها في علاقات مباشرة عبر عنها في لغة طبيعية . انظر في ذلك :

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times, Doubleday & Co., New York, 1960, pp. 314 - 315.

(٢) يلاحظ هذا انه على الرغم من ان يهوه ليس عنصرا طبيعيا الا ان الايمان به كان لا يزال يقوم على اساس الاعتراف بالتعدد . وكان هذا نتيجة

وبعضها أمهات ، وبعضها الآخر أبناء وبنات (٣) . ومع ظهور اليهودية في مراحلها الأولى كان هذا هو الوضع السائد في التفكير الديني السامي . وفي بداية تطور فكرة التوحيد بدأت هذه العلاقات الأسرية بين الآلهة تدخل في مرحلة نهايتها . وكان هذا طبيعيا لأن الآلهة الواحد لا تحكمه علاقات أسرية . بمعنى أنه أصبح ذاتا الهية مستقلة استقلالاً كاملاً عن كل ما يربطها بالبشر ، أو الطبيعة وأصبح الآلهة فكرة نظرية مجردة لا يمكن تصويرها أو تجسيدها بالشكل الذي ورد في الديانات القديمة ، والمتأثر بتشبيه الآلهة بعناصر طبيعية مخلوقة . إذن أصبح الآلهة منزها عن الطبيعة والخلق ، وانتهت الروابط الدموية العصبية لأن الآلهة الجديد ليس لها لعشيرة بعينها . أو لقبيلة من القبائل ، أو لمجموعة من القبائل والعشائر ، بل هو اله لدن الخلق ، وهذا خلص الدين من الرابطة العصبية التي ربطت قديماً بين الآلهة وشعبه (بنشر فيما بعد إلى التركة التي أصابت اليهودية فيما بعد فعادت من جديد إلى هذه الرابطة العصبية بين الآلهة والشعب) .

ثانياً : ان فكرة الخلق لم تعد نتيجة طبيعية لعملية التقاء جنسي بين الآلهة ، كما حدث مع آلهة العالم القديم ، حيث نتحدث المصادر عن فكرة زواج الآلهة ، يصبح العناصر المخلوقة نتيجة لهذا الزواج ، فنقرأ مثلاً عن زواج اله السماء بالآلهة الأرض ، أو زواج غيرهما من

(٣) William Foxell Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, a Historical Analysis of two Constrasting Faiths, Doubleday & Co., New York , 1969, pp. 135 - 145.

وانظر كذلك

דברי הימים א' י"ד .
פזנר-קופר . הפרהיסטורית ועד עליית הביבליות .
בעריכת יוזל רפל . כרך ٤ . משרד הביטחון .
הדפוס לאור . ١٩٨٥ .

الآلهة الممثلة لعناصر الطبيعة • وأصبحت عملية الخلق فى التفكير الدينى الجديد عملية تعود الى الارادة الالهية • فالخليقة من صنع الاله الخالق ، صاحب المشيئة ، كما أن الخلق أصبح خلقا من العدم ، أو خلقا من لا شئ ، ويتم بالكلمة المعبرة عن الارادة الالهية : « وقال الله ليكن نور فكان نور ... وقال الله ليكن جلد فى وسط المياه • وليكن فاصلا بين مياه ومياه • • وكان كذلك ... وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء الى مكان واحد ولتظهر اليابسة • • وكان كذلك ^(٤) • وأكد الفكر الدينى الجديد على ذكره الخلق من العدم لأن الاعتراف بأن عملية الخلق تتم نتيجة لتزاوج عنصرين أو أكثر من عناصر الطبيعة معناه اشتراك العناصر المشتركة فى عملية الخلق فى الأزلية والخلود ، أى أنها عناصر لها وجود سابق ، وهذا لا يتفق مع فكرة الاله الخالق صاحب الوجود الأزلى •

ثالثا : انتهت أيضا فى الفكر الدينى الجديد فكرة الاله الحى الميت أى الاله الذى يموت ليعث من جديد ^(٥) • وهى فكرة مرتبطة بالطبيعة وما تتعرض له من جفاف وازدهار ، وهى أيضا مرتبطة بالدورة الزراعية وديانات الخصوبة • وقد عرف العالم القديم نماذج كثيرة من هذه الظاهرة • فالديانة الكنعانية السابقة على ظهور العبريين فى كنعان عرفت إله بعل ، الذى يدخل فى صراع مع الاله موت وغيره من الآلهة الكنعانية ^(٦) ، ويتعرض بالفعل للموت الذى يتمثل فى موت

(٤) سفر التكوين ١ : ٣ - ٦ • ٩ • ١٤ • ١٥ • ٢٠ • ٢٤ •

(٥) سياتينو موسكانى ، الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر ، مراجعة الدكتور محمد محمد القصاص - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر • ص ١٢٨ •

(٦) أنظر القصة الكاملة لهذا الصراع بين بعل والآلهة فى :

Theodor H. Gaster, « The Canaanite Poem of Baal » , in his, Thespis, Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East. Harper & Row, New York, 1961, pp. 114 - 244.

الطبيعة وجفافها ، وسرعان ما يعود بعل الى الحياة فتعود معه الحياة الى الطبيعة . وفى ديانة آشور وبابل نجد الاله تموز « دو موزى » الذى يموت ويولد من جديد فى كل عام . ومع انتهاء تقديس الطبيعة انتهت هذه الظاهرة ، وجاءت الديانة اليهودية بفكرة الاله الحى ^(٧) الذى لا يموت لأنه واهب الحياة والموت .

رابعا : لقد صاحب هذا التغير فى طبيعة الدين تغير آخر فى طبيعة اللغة الدينية . فقد استخدم الانسان السامى القديم لغة الاسطورة كوسيلة للتعبير عن أفكاره الدينية ^(٨) . وترك لنا التراث الأدبى السامى

وانظر كذلك :

William Foxwell Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, pp. 125 - 130.

(٧). تنكر عـبرـر عـبرـر الاله الحى ، فى أكثر من مكان من العهد القديم . كما تأخذ اشكالا مختلفة منها

בְּיָמָיו כַּדָּבָר וְכַדָּבָר וְכַדָּבָר

انظر يوشع ٢ : ١٠ ، صموئيل الاول ١٧ : ٢٦ . ٢٦ الملوك الثانى ١٩ : ٤ . اشعيا ٢٧ : ٤ . ١٧ . ارميا ٢٢ : ٢٦ . وهناك ايضا

التعبير בְּיָמָיו כַּדָּבָר וְכַדָּבָר וְכַדָּבָר

المائد على בְּיָמָיו وهى كلها تؤكد على صفة الحياة كصفة أساسية للاله يـزوه . انظر تفاصيل ذلك فى :

Helmer Ringgren, Israelite Religion, trans. by D. Green, Fortress Press, 1966, pp. 87 - 88.

(٨) يقول ارنست رايت ان الوثنى لجأ فى وصفه لعالمه الكونى الى اللغة الوحيدة الطبيعية بالنسبة لمفهومه الشخصى للعالم . وهذه اللغة هى الاسطورة . فهو لم يكن يفكر بلغة المنطق المجرد ، ولكن بلغة شعرية اسطورية ، ولم يكن يعنيه الاستخدام المنظم المجرد لفعله ، فقد جرب وعاش امعالا واحداثا الهبة ، وكان أدبه الدينى تعبيرا عن تجربته ومعايشته لهذه الامعـال والاحداث . هذه اللغة الشعرية الاسطورية عبرت فى شكل قصة

عددا من الأساطير التي تكاد تمدنا بفكرة شاملة عن الحياة الدينية للساميين القدماء ، وعن علاقة الانسان بالآلهة ، وعن الأسلوب الديني الذي يتبعه الانسان في حياته ، وهذه اللغة الأسطورية اختلط فيها المعقول باللامعقول ، والتاريخ الحقيقي بالأسطوري ، وأصبح من الصعب على الانسان بمفهومه الحديث فهم الأسطورة ، وتفسير رموزها والعبارات التي غطت معانيها بالنسبة للانسان المعاصر على الرغم من المحاولات العلمية الجادة في هذا الاتجاه ، وقد أدى الانتقال من مناخ ديني الى مناخ ديني آخر الى تغيير في وسيلة التعبير ، وأصبحت اللغة القديمة ، لغة الأسطورة ، عاجزة عن التعبير عن المفاهيم الجديدة .

فقد كانت اللغة القديمة لغة طبيعية ، ككل شيء آخر ، اقتبست معانيها ، بل وبعض أصواتها من الطبيعة ، ومع انتهاء تقديس الطبيعة كان من الطبيعي أن تتغير اللغة الدينية ، وتصبح لغة عقلانية ، تناسب التقدم الفكري في مجال الدين ، وهكذا أصبح العقل المصدر الأول للفكر الديني الحديث ، بعد أن تآنت الطبيعة هي المصدر الأول ، هذه الثورة على الطبيعة اذن كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير الى لغة عقلية لا مجال فيها للخلط بين المعقول واللامعقول ، أو بين التاريخي والأسطوري ، وعلى هذا الأساس الجديد بدأت وسيلة الاتصال بين الانسان والآله نتجه ناحية هذا الاستخدام للعقل الانساني للتعرف على الحقيقة الالهية ، وتعطينا قصة ابراهيم كما ترويها المصادر القديمة ، وكما يرويها القرآن الكريم نموذجا لهذه المحاولة العقلانية في التعرف على الحقائق الدينية ، هذا بالاضافة الى أن الوحي استخدم الكلمة في التعبير عن الحقيقة الالهية ، وكوسيلة جديدة للاتصال الالهي بالانسان ، والوحي وسيلة فكرية تخاطب العقل الانساني لتوصيل رسالة الهية الى الانسان بطريقة مباشرة تخاطب المنطق والعقل .

روائية عن حقائق اكون التي كان على الانسان ان يتكيف معها . انظر :
G. Ernest Wright , The Old Testament Against its Environ-
ment, Studies in Biblical Theology, No . 2., SCM Press, 1968
P. 19.

خامسا : انتهى أيضا الصراع القديم بين الآلهة وقام النظام الجديد على فكرة الاله الواحد العادل . وفكرة العدالة فكرة أساسية فى التفكير الدينى الجديد ^(٩) . ومع انتهاء فكرة تعدد الآلهة انتهى الصراع بينها . والذي كان ينعكس بصفة مستمرة على الحياة الانسانية حيث أصبح الاهتمام الأول الانسان كسب رضى الآلهة . وأصبح المجتمع الانسانى مكرسا لخدمة الآلهة المتصارعة فيما بينها . والتى لا يعلم الانسان بخططها وارادتها . وكانت هذه الآلهة آلهة تتصف بالعدالة والظلم فى نفس الوقت . فهذا الصراع جعلها آلهة عادلة ظالمة ولم يسلم الانسان من هذا المصير . ومع التوحيد انتهى الصراع وانتفتت صفة الظلم ، وأصبح الاله الواحد الها عادلا بصفة دائمة . لأنه الاله الخالق . وبدأت الحياة الدينية تأخذ وجهة جديدة هدفها الاتجاه بالدين الى ما يسمى بالتوحيد الاخلاقى ^(١٠) ، وهو الايمان بالاله الواحد ، والايمان برسالة اخلاقية تقوم على فكرة التوحيد لتنظيم علاقات الأفراد على أساس من العدالة . وأصبح الفعل الانسانى خيرا أو شرا هو الذى يحدد طبيعة المصير الانسانى وفقا للعدالة الالهية .

سادسا : امتدادا لفكرة سيطرة الاله على الطبيعة تطورت أيضا فكرة سيطرة الاله على التاريخ وحركته . وتجتمع هاتان الصفتان فى

Isidore Epstein, Judaism, A Historical Presentation, (٩)
Penguin Books, London , 1970 edition, p. 12.

(١٠) التوحيد الاخلاقى . كما يراه موسكاتى ، يتغلب على المفهوم الكونى الذى عرفته شعوب ما بين النهرين وكما عرفه المصريون القدماء . وهو توحيد يفصل الالهى عن الطبيعى وعن المجال الانسانى فتحصر عقيدة الطبيعة وتنتصر الارادة الالهية العليا .

Moscatti, The Face of the Ancient Orient, p. 317.

وانظر أيضا :

Isidore Epstein , Judaism , a Historical Presentation Penguin
Books, London, 1970 edition, p. 12.

الاله يهوه لأول مرة فى تاريخ الدين عند الساميين (١١) . ومن مظاهر هذه السيطرة السيادة التامة على كل الأحداث التى بدأت بخروج الجماعة العبرية من مصر . وقد امتزجت فى عملية الخروج الأحداث التاريخية بالأحداث الواقعة فى الطبيعة . والخروج أول أعمال يهوه التاريخية . وقد نتج عن هذا التطور الجديد أن تغيرت طبيعة الطقوس السامية . فالطقوس القديمة كانت موجهة الى عدد من الآلهة . وكانت مرتبطة بالطبيعة . وقد تخلصت الطقوس الجديدة من العنصر الطبيعى ، وتحولت الى طقوس خلاصية نظمت فيها العبادة بطريقة تؤكد على العلاقة المباشرة بين الله والانسان ، وتمشى فى نفس الوقت مع التفسير التاريخى ، الجديد ، فكما أن الطقوس أصبحت طقوسا خلاصية ، أصبح التاريخ أيضا تاريخا خلاصيا نهايته الخلاص الانسانى .

وهكذا كانت اليهودية فى مرحلتها الأولى نهاية لعصر دينى وبداية لعصر دينى جديد . فهى نهاية للفكر الدينى الأسطورى القديم ، وبداية لمرحلة دينية يلعب فيها العقل الدور الرئيسى فى الربط بين الانسان .

(١١) تصف بعض المصادر الاله يهوه برب اتسار يخ اذى اسنخدم الطبيعة لانتجاز اغراضه ومشيئته فى التاريخ .، ولهذا فالتاريخ هو المجال الاول للوحى الالهى وليس انطبيعة . ومن هنا لم تكن هناك حاجة ماسة الى اساطير الطبيعة المرتبطة بالالوهية . فانه الانبياء كما يقول هنرى فرانكفورت « لم يكن فى الطبيعة » بل لقد تنزه عن الطبيعة وعن التفكير الاسطورى . وهذا فى حد ذاته خروج على طريقة التفكير السائدة فى العالم القديم . انظر فى ذلك :

Ernest Wright , The Old Testament Against its Environment, pp. 26 - 8 .

Henry Frankfort, Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicage University Press, 1946, p. 363.

Ronald De Vaux, « Is it Possible to Write a Theology of trans. by Damian McHugh Doubleday & Co., New York, 1971, the Old Testament » ; in his, The Bible and the Ancient Near East, pp. 57 - 9.

والآله . واتخذ فيها التاريخ معنى جديدا ، فإذا صدق القول بأن التاريخ القديم كان تاريخا للآلهة . فإن التاريخ الجديد تاريخ إنسانى تدير حركته الإرادة الآلهية ، ويعبر عنه بلغة العقل والمنطق لا بلغة الأسطورة والرمز .

وقد طرأت على الديانة اليهودية بعض التغيرات التى أثرت على هذه النظرة العالمية للدين ، وسببت ما يمكن تسميته بالردة ، أو النكسة الدينية التى عادت ببعض الصفات الدينية التى كانت اليهودية قد خلصت الدين منها سابقا . والتى تسببت فيما بعد فى ظهور حركة اصلاح دينية من داخل اليهودية نفسها تقابلها حركة اصلاح خارجية تبلورت فى ظهور الديانة المسيحية ، ثم الديانة الاسلامية لاصلاح مسار الفكر الدينى السامى واعادته الى طريقه المستقيم .

ولعل أخطر مظاهر هذه الردة الدينية ما بدر من محاولة تخصيص رسالة التوحيد لليهودية ، وجعلها مقصورة على الشعب الاسرائيلى ، اذ لم يحاول اليهود بذل أى مجهود فى سبيل نشر عقيدة التوحيد بين الجماعات التى قابلوها فى سيناء ، أو بين الكنعانيين ، وكأنما الوحي الذى نزل على موسى فى سيناء كان وحيا خاصا ، ولم يكن المقصود به البشرية كلها . ولعل هذا هو السبب الرئيسى فى أن اليهودية ظلت ديانة غير تبشيرية طوال تاريخها بعكس المسيحية والاسلام .

وقد أدى هذا التفكير الدينى العنصرى الى عدم انتشار التوحيد فى المنطقة السامية بعد موسى مباشرة ، وتطورت الطقوس والعبادات فى نفس هذا الاتجاه العنصرى . وفى عصر الملك داوود ظهر تطور جديد تم فيه الربط بين السياسة والدين بالأرض ، فاتخذ داوود أولا من مدينة اورشليم (القدس) مقرا لحكمه ، وهى مدينة كنعانية الأصل ، لم تكن لها قداسة معينة لدى اليهود ، الا أن داوود اتخذ من هذه المدينة المحايدة مركزا لحكمه لى يجمع حولها بقية المناطق الفلسطينية ، ويحاول

فى نفس الوقت مركزة الحكم ، وربطه بالارادة الالهية ، واعتبار نفسه ممثلا للحكم الالهي (١٢) . ولكى يعطى للمدينة نوعا من القداسة حرم على اليهود التعبد فى أى مكان آخر غير اورشليم . وبهذا ارتبطت العبادة بهذه القطعة من الأرض ، فيها يقدم اليهودى قرايينه . ويتقرب الى الله . وأصبحت اورشليم قبلة اليهود . وتركزت العبادة فيها وانتهت الأهمية الدينية لبقية المدن والأماكن (١٣) . وقد كانت هذه المحاولة الأولى من نوعها لربط الدين بالأرض ، وربط سياسة المملكة الجديدة بالدين ربطا وثيقا (١٤) . وعندما حدث السبى البابلى تعرضت الديانة اليهودية لهزة عنيفة نتيجة لهذه السياسة . فقد تم تهجير جماعة يهودية كبيرة الى بابل ، ومن ثم فقد تعرضت هذه الجماعة لمشكلة دينية تتعلق بالعبادة ، فقد ابتعد يهود بابل عن اورشليم والهيكل . وأصبحوا غير

(١٢) يقول سايروس جوردون " ان الاسرائيليين الثمانيين حولوا ولائهم الى داوود وأقاموا معه عهدا ومسحوه بالزيت " . ويقارن وضع داوود هنا بوضع الحاكم السومرى فكلاهما ادعى انه الراعى الذى يرعى " قطيع الله الانسانى " . فالله هو الحاكم الرسمى ، و " انحاكم الانسانى للدولة هو نائب الله الذى يحكم باسم الله " . ولكى يكون داوود قريبا من قلب الاقليم فقد نقل العاصمة من موطن قبيلته الى اورشليم المدينة المحصنة ذات الموقع الاستراتيجى والذى كان قد استولى عليها من اليهوسيين وقام داوود بنقل تابوت العهد الى اورشليم . " وهكذا خطا الاتجاه الى مركزة المتيدة أولى خطواته المتواضعة " انظر فى ذلك :

Cyrus Gordon. The Ancient Near East, Third edition
Norton & Co. New York, 1965, p. 170.

وانظر ايضا :

Max Weber, Ancient Judaism, The Macmillan Co., 1967, pp.
174 - 187 .

Helmer Ringgren, Israelite Religion, Translated (١٣)
by David E. Green Fortress Press, Philadelphia, 1966, p. 61.

Yehezkel Kaufmann, The Religion of Israel, From (١٤)
its Beginning to the Babylonian Exile, translated and abridged
by Moshe Greeberg, The University of Chicago Press, 1960, p.
267 - 9 .

قادرين على تأدية العبادة (١٥) ومن هنا فقد دعا أنبياء السبي الى التنازل عن شرط التواجد في اورشليم ، واعتبارها قبلة رمزية • وقد أدت فترة السبي البابلي الى أحداث تغييرات عديدة في الديانة اليهودية ولعل أبرز هذه التغييرات الاتجاه باليهودية الى العالمية (١٦) : وتخليصها من الآراء العنصرية التي دختها • وقد تم هذا على يد جماعة من المسيبين الى بابل ومصر ، والذين اندمجوا في الشعوب التي عاشوا بينها • ومع ذلك فقد بقيت جماعة كبيرة متعصبة للدين والأرض ، وهي التي حاولت العودة الى اورشليم ، والتي حافظت على الخصوصية التي

(١٥) يصف حزقيال كائفاً كان الوضع اليهودي في بابل بقوله : « ان من أهم أحداث يهود الشتات ومن أهم ما يميز وضعهم الخاص توقف الطقوس العقائدية الخاصة بالاضحيات والقربانين • فالمسيبيون لم يتركوا في طقوس المعبد البابلي • كما أنهم لم يفتشوا آية عقيدة ليهوه داخل معبد • ربما لم يقوموا بآية طقوس خاصة بالاضحيات وانتي كانت في تلك الفترة مثل الوسيلة الوحيدة للعبادة • اذ لم يكن للمسيبين معابد او مذابح • ولم يقدموا اي اضحيات • أو يكرسوا أي طعام • فقد عاشوا بدون عقيدة • فعبادة الرب اربنت بالارض المقدسة • وطبقا لسفر التثنية • أصبحت العبادة مرتبطة بأورشليم وهيكلها • وحسب ذلك فليس في متدور المسيبين ان يعبدوا الرب في « أرض نجسة » • انظر :

Yehezkel Kaufmann, The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah , Vol. IV from his, History of Religion of Isreal, Union of American Hebrew Congregations, New, 1970, p. 38 - 39.

(١٦) Ibid, p. XIII . ولقد قاومت الديانة الاسرائيلية قديما هذا الانجاء الى العالمية على الرغم من اعتبار يهوه الها لكل الخلق • وربما كلن هذا رد فعل اسرائيلي تجاه ديانة البعل الكنعاني الذي كان يعتبر الها عالميا وليس محليا على الرغم من ارتباط عبادته بالطبيعة •

انظر في ذلك :

ספר המדבר ١٦: ٢٦-٢٧

اتسمت بها اليهودية (١٧) . وعلى يد هذه الجماعة تطورت أيضا فكرة الخلاص باليهود . والذي سيتحقق على يد بطل يهودي من نسل داوود وهو خلاص يقتصر على اليهود فحسب ، ولا يضم البشرية ككل كما هو الحال في الديانتين المسيحية والإسلامية . وهكذا دخلت اليهودية في مرحلة انغلاق على نفسها ، فمنعت التبشير بالتوحيد للبشرية . وجعلته قاصرا على اليهود ، كما ربطت العقيدة بالأرض . وجعلت الخلاص خاصا باليهود دون البشرية . وفي هذا كله ابتعدت اليهودية عن روح الديانة السامية الحقة .



(١٧) انظر تفاصيل التناقض بين القومية والعالمية في الديانة اليهودية في :

Salo W. Baron, A Social And Religious History of the Jews
Vol. I., Columbia Univ. Press. New York, 2nd edition, 1952, pp.
31, 96 - 99 .

المصادر والمراجع :

الكتاب المقدس ، دار الكتاب المقدس ، القاهرة .

תורה נביאים וכתובים.

The Holy Scriptures According to the Masoretic Text. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1955.

תולדות ארץ ישראל.

פרהתקנפה חפרהיסטורית ועד עליית הביילויים. בעריכת יואל
דפל. כרך א". פשרד הביסחין. ההוצאה לאור 1980

קנייטפן יחזקאל.

תולדות האשמה הישראלית פיפיקדס עד בית שני. הוצאת
מוסד ביאליק תל אביב תרצ"ח.

W. F. Albright, Yahweh and the Gods of Ganaan, a Historical Analysis of Two Constrasting Faiths, Doubleday & CO., New York , 1969.

Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, Vol. I, Coumola Univ. Press, 2nd edition 1952.

I. Epstein, Judaism, a Historical Presentation, Penguin Books, London, 1970

H. Frankfort, Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicago university press, 1946.

Theodor Gaster, « The Canaanite Poem of Baal » in his , Thespis : Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East. Harper & Row, New York 1961 .

C. Gordon, The Ancient Near East . Norton & Co ., New York, 1965.

Yehezkel Kaufmann, The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah Vol. IV of his, History of the Religion of Israel, Union of American Hebrew Congregations, New York , 1970.

..... , The Religion of Israel, from its Beginning to the Babylonian Exile, Trans. and abridged by Moshe Greenberg, The University of Chicago Press, 1960.

S. Moscati, Ancient Semitic Civilizations London, 1957.

— الترجمة العربية : الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر مراجعة د. محمد محمد القصاص . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر .

..... , The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre - Classical Times. Doubleday & Co., New York, 1960.

H. Ringgren, Israelite Religion, trans. by david Green , Fortress Press , Philadelphia, 1966 .

Ronald De Vaux, « Is it Possible to Write a Theology of the Old Testament » , in his , The Bible and the Ancient Near East, trans. by D. McHugh, Doubleday & Co., New York , 1971.

Max Weber, Ancient Judaism , The Macmillan Co., London, 1967.

G. E. Wright, The Old Testament Against its Environment. Studies in Biblical Theology Series, No. 2 SCM Press, 1968.

* * *

الباب الثالث

دراسات أدبية

- المبحث الأول : أصول الاغتراب ومصادره في الأدب العبري القديم
- المبحث الثاني : مفهوم البطولة في قصة أيوب

المبحث الأول

أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى القديم

تمهيد – مصادر الاغتراب فى الأدب العبرى – أصول الاغتراب فى العهد القديم – الأصول الدينية للاغتراب فى العهد القديم – الأصل الأول : الاختيار – الأصل الثانى : تخصيص المتوحيد – الأصل الثالث : خصوصية الخلاص – تجربة الاغتراب على المستوى الدينى – طبيعة تجربة الاعترا ب فى سفر أيوب : أولا : صفة الجبرية – ثانيا : صفة الألم والمعاناة المادية والروحية – ثالثا : صفة العبث وفقدان المنطق والعقل – رابعا : صفة الايمان – خامسا : الصفة التعليمية الوعظية – مظاهر الاغتراب فى تجربة أيوب – أولا : الاغتراب عن الناس – ثانيا : الاغتراب عن الذات – ثالثا : الاغتراب عن الله – المصادر والمراجع •

أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى القديم

الاغتراب ^(١) ظاهرة عرفها التاريخ اليهودى فى كل عصوره ، وانعكست آثارها على الحياة اليهودية فى كل أشكالها . وبنيت الديانة اليهودية ذاتها وفى كثير من مظاهرها على أساس قوى من عزلة الانسان اليهودى وغربته عن بقية البشر . فقد ساعدت بعض المفاهيم الدينية اليهودية على تقوية هذا الشعور بالاغتراب والعزلة لدى الانسان اليهودى . ونخص بالذكر مفهوم الاختيار الالهى لبنى اسرائيل . والذى كان له أكبر الأثر فى احساس اليهودى بأفضليته على بقية البشر من غير اليهود ، فبدأ فى وضع القوانين التى تحكم علاقاته بالآخرين على هذا الأساس . ومع مرور الزمن تسببت هذه القوانين فى بناء حاجز قوى وسور منيع بين اليهودى وغير اليهودى الى أن أصبح غير اليهودى يمثل « الأجنبى » أو « الغريب » فى التراث الدينى عند اليهود . وتكون لدى اليهودى مفهوم « الأمم الأجنبية » الذى تعبر عنه اللغة العبرية بكلمة

גֵּרִים الجويميم أى « الأغراب » أو « الأجانب » وأصبحت

هذه الكلمة مصطلحا يعبر عن انفصال اليهودى عن غيره من الأمم ، وبالتالي غربة اليهودى عن الشعوب التى تجاوره أو التى يعيش بينها ، رغم احتكاكه بها على مدى التاريخ .

ولا يخفى على الباحث فى التاريخ اليهودى أن هناك ألفاظا أساسية فى هذا التاريخ تعبر عن علاقة اليهود بغير اليهود . ويكاد يكون التاريخ اليهودى هو التاريخ الوحيد الذى يحمل لنا هذه الألفاظ التى انتقلت بدورها الى الديانة اليهودية ، فأصبحت هذه الألفاظ ذات دلالات تاريخية دينية لا يمكن اغفالها عند محاولة فهم هذا التاريخ . وتحليل أحداثه ، وكذلك عند محاولة فهم الديانة اليهودية ومعرفة أحكام

(١) انظر فى موضوع الاغتراب اصطلاحا ومفهوما العدد الاول من المجلد العاشر من مجلة عالم الفكر يونيو ١٩٧٩ .

شريعته • ونذكر من بين هذه الألفاظ على سبيل المثال لا الحصر ألفاظ مثل « غربة » و « يتغرب » و « غرباء » الواردة في أكثر من مكان في العهد القديم ^(٢) وكذلك لفظة « التيه » التي أصبحت تحمل معاني تاريخية ودينية في نفس الوقت فهي تعبر عن فترة من فترات التاريخ اليهودي القديم • وهي فترة التيه في صحراء سيناء بعد الخروج من مصر • كما أنها أصبحت تحمل معنى دينيا نظرا لأن التيه كان عقابا الهيا لبني اسرائيل • ومن الألفاظ الأخرى الدالة على الاغتراب لفظة « الشتات » ولفظة « السبي » ، وهما لفظان يعبران عن فترات تاريخية معينة وبالذات كلمة « السبي » التي تشير الى أحداث نتج عنها سبي أعداد كبيرة من اليهود وأشهرها بطبيعة الحال السبي البابلي (٥٨٦ — ٥٣٨ ق م •) والسبي الروماني (٧٠ م) • أما لفظة « الشتات » فهي تستخدم للتعبير عن الحياة اليهودية خارج فلسطين كنتيجة من نتائج السبي أو تستخدم بشكل عام للدلالة على غربة اليهود في كل العصور بما فيها الشتات اليهودي في أوروبا وأمريكا •

وهكذا يتضح أن الألفاظ الدالة على الاغتراب في التاريخ اليهودي وفي الديانة اليهودية إنما تعبر عن فكرة أصيلة وسمية أساسية من سمات التراث اليهودي ، وعليها بنيت نظرة اليهودي الى العالم الذي يعيش فيه • وعليها كذلك أقيمت ونظمت علاقات الانسان اليهودي بغير اليهود • بل والأكثر من ذلك أن هذه الفكرة القائمة على أسس تاريخية ودينية لونت الحياة اليهودية عبر العصور بلون خاص • وكانت السبب في عزل المجتمع اليهودي عن المجتمعات التي عاش فيها اليهود ، كما أنها أدت الى ظهور الحى اليهودي أو « الجيتو » في المجتمعات الأوروبية وفي هذه الأحياء اليهودية المنعزلة استطاع اليهودي أن يطبق أفكاره النظرية الخاصة بنظرته الى العالم أحسن تطبيق • وكان العالم خارج حدود الجيتو هو عالم الأمم الأجنبية ، عالم الأغراب الدنس •

(٢) سفر التكوين ١٢ : ١٠ ، ٢٠ : ١ ، ٢٧ : ١ ، اللاويون ١٧ : ٢٢ •

ووجود مثل هذه الألفاظ القوية فى معانيها . وتحولها الى مفاهيم ثابتة فى ذهن اليهودى وعقليته له دلالتة القوية على أن فكرة الاغتراب ليست فكرة طارئة فى تاريخ الأدب العبرى ، كما هى فى كثير من الآداب القديمة . فهى فكرة . كما قلنا مبنية على أسس تاريخية ودينية عميقة جعلت منها اطارا أساسيا للابداع الأدبى لدى اليهود عبر العصور . فألفاظ « الغربية » و « القيه » و « السبى » و « الشتات » و « الجويم » وغيرها ، أصبحت أساسية فى البناء التاريخى والدينى لليهود . وهى ألفاظ امتزج فيها المعنى التاريخى بالمضمون الدينى حتى أصبح من الصعب الفصل بين التاريخ والدين فيها . وهى فى هذا لم تخرج على السمة الغالبة على الفكر اليهودى ، وهى سمة اختلاط التاريخ بالدين نتيجة للتفسيرات الدينية المستمرة لأحداث التاريخ اليهودى .

مصادر الاغتراب فى الأدب العبرى :

وبعد هذه المقدمة عن الألفاظ المعبرة عن الاغتراب فى اللغة العبرية ننتقل الى مناقشة الموضوع الأساسى لهذا البحث ألا وهو أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى . وبادئ ذى بدء . يجب أن نقرر أن للاغتراب أصولا ومصادر متعددة من الصعب أن نناقشها جميعا فى هذا البحث انقصار . ولهذا سنكتفى بعرض هذه الأصول والمصادر جملة ، ثم نأخذ منها الأصل الأقدم ، والمصدر الأساسى الأول الذى على أساسه تطورت فكرة الاغتراب فيما بعد حتى أخذت الشكل الذى هى عليه الآن فى الأدب العبرى الحديث ، آمليين باذن الله وعونه أن نتبع هذا البحث ببحوث أخرى تالية فى موضوع الاغتراب .

أما عن مصادر الاغتراب فى الأدب العبرى فمن الممكن تلخيصها فى التالى مرتبة ترتيبا تاريخيا حسب ظهورها :

١ — المصدر الأول : هو العهد القديم والذى يعطينا الأصول

الدينية لفكرة الاغتراب الى جانب اعطاء نماذج أدبية معبرة عن الاغتراب
فى الأدب العبرى القديم ممثلا فى العهد القديم كما سنوضح فى هذا
البحث .

٢ - المصدر الثانى : هو التاريخ اليهودى الذى يعتبر من أغنى
مصادر الاغتراب فهو تاريخ تميزه ظاهرة لم تتكرر فى غيره من تواريخ
الشعوب وهى ظاهرة « الشتات » سواء فى التاريخ اليهودى القديم ،
أو الوسيط ، أو التاريخ الحديث . والشتات نتيجة لعوامل تاريخية
وظروف مر بها اليهود ، وأدت فى النهاية الى تشتت الجماعات اليهودية
فى بلدان العالم واغترابها اما عن طريق « السبى » فى التاريخ القديم
أو الاضطهاد والتشتيت فى التاريخ الوسيط والحديث .

٣ - المصدر الثالث : وهو الأدب الغربى الحديث وهو بطبيعة
الحال مصدر اضافى للاغتراب فى الأدب العبرى الحديث . حيث تأثر
بعض كتاب العبرية وأدباؤها بالاتجاه الاغترابى فى الأدب العالمى الحديث
فى الغرب خاصة ، وحاولوا التعبير باللغة العبرية عن هذه المنزعة التى
أصبحت قضية أساسية فى الأدب الحديث ، والتى كانت وليدة التقدم
التكنولوجى والصناعى الذى يمر به الانسان المعاصر فى الغرب ، بما فى
ذلك الانسان اليهودى .

٤ - المصدر الرابع : وهو متصل بالمصدر الثالث وهو يختص
بتأثير الكتاب والأوياء اليهود غير الكاتبين بالعبرية والذين وصلوا الى
مستوى لا بأس به من التعبير عن قضايا الانسان المعاصر وعن قضية
الاغتراب بالذات . ومن الطبيعى أن يكون تأثير هؤلاء على الأدب العبرى
الحديث تأثيرا مباشرا بحكم الاشتراك فى العقيدة . ونذكر من هؤلاء
على سبيل المثال فرانز كافكا الذى كتب بالألمانية ، وايلى ويزل
بالفرنسية .

أصول الاغتراب فى العهد القديم :

وبعد هذا العرض السريع لمصادر الاغتراب فى الأدب العبرى نتناول بالبحث المصدر الأول ، وهو الاغتراب فى العهد القديم . الذى يمدنا بالأصول الدينية لفكرة الاغتراب ، كما أنه فى معالجته للتاريخ اليهودى القديم يعطينا بعض النماذج التاريخية لظاهرة المشتات ابتداء من غربة ابراهيم ويعقوب الى أحداث فترة التيه فى سيناء . ومن بعدها أحداث السبى البابلى ، وغيرها من العوامل التاريخية التى أدت الى تبلور فكرة الاغتراب تاريخيا بعد أن أعطاها العهد القديم أصولها الدينية .

ونناقش فى هذا الجزء من البحث الأصول الدينية لفكرة الاغتراب ، ثم نعطي مثالا على الاغتراب على المستوى الدينى كما يعرضه سفر أيوب .

الأصول الدينية للاغتراب فى العهد القديم :

لعل من المظاهر أو العلامات الواضحة فى الديانة اليهودية أنها ديانة خاصة وفى حالة انغلاق على نفسها على الرغم من احتوائها على كثير من المفاهيم ذات الاتجاه العالمى . وقد انغلقت اليهودية على نفسها بفعل عوامل وظروف تاريخية وأزمات مر بها التاريخ اليهودى ، وأدت فى النهاية الى عزلة اليهودية ، وعزلة الجماعات التى تدين بها . وبمرور الوقت وتكرار الأزمات التاريخية تبلورت العزلة وأصبحت تقترب من أن تكون محورا لكل المفاهيم الدينية التى تتكون منها اليهودية . وهذا يوضح التأثير الفعال للتاريخ فى تغيير وتطوير مفاهيم اليهودية من مفاهيم عالمية الى خصوصية مطلقة ، وبدلا من الاتجاه لهذه المفاهيم الى العالم ، بدأت بالتدريج عملية الاستئثار بالرسالة وربطها بالجماعة

اليهودية • ثم عزل هذه الجماعة عن البشرية عزلا سبب غربة اليهودى
فى العالم • وغربة العالم عن الانسان اليهودى (٣) •

واذا أردنا أن نؤصل الاغتراب فى الديانة اليهودية • فلا بد لنا
من العودة الى العهد القديم • الذى يحمل بين طياته نماذج عديدة من
الاغتراب لكى نبحث عن أصول الفكرة • وكيف وجدت طريقها الى العهد
القديم ؟ وكيف فسرت فيما بعد ؟ وما هى التطورات التى مرت بها الى
أن أخذت شكلها الحالى ؟ •

الأصل الأول - الاختيار :

الاختيار الالهي لاسرائيل هو أول مصادر الاغتراب فى العهد
القديم • وقد يبدو هذا عريبا لأول وهلة • اذ كيف يكون الاختيار مصدرا
للاغتراب • وهو كما نعلم مفهوم دينى أساسى فى الديانة اليهودية •
والحقيقة أن الفهم الأولى للاختيار لا يوحى أبدا بإمكانية أن يكون
مصدرا لقيمة سلبية • هى الاغتراب • فالمعنى الأصلى للاختيار لا يتضمن
عناصر سلبية • ولا يؤدي الا الى نتيجة ايجابية • ومضمون هذا المعنى
الأصلى هو أن الله اختار بنى اسرائيل لتبليغ رسالته الى البشرية •
وهى رسالة التوحيد الأخلاقى فى عالم الوثنية وتعدد الآلهة • وهذا
الاله الواحد يتحلى بالعديد من الصفات الأخلاقية • ويطلب من عباده
ضرورة التحلى بهذه الصفات • واعتبارها أساسا فى علاقتهم به

(٣) من أهم الكتاب الذين عبروا عن هذا الاحساس الكاتب اليهودى
الفرنسى المعاصر البرت ميمى حيث يقول فى كتابه " تحرير اليهودى " : لقد
صادقت فى كل مكان سلبية ثقيلة فى حياة معظم اليهود • وفى كل مكان
وبدرجات مختلفة الانسان اليهودى • وفى موضوعية تامة • منفصل من غيره
... والنتيجة انه مهدد داخليا وقلق ومنفصل عن ذاته ويحيا حياة ثقافية
اجتماعية مجردة وهذا الاضطهاد المضاعف الداخلى والداخلى هو نقطة
الانطلاق عندنا • انظر : •

Albert Memmi : The Liberation of the Jew, N.Y., 1969. p. 14.

وبأنفسهم وبالناس • واختيار كهذا لا يمكن أن يكون الا ايجابيا ، ثم يبدأ التغيير فى المعنى الأصلى بفعل ظروف حياة الجماعة اليهودية • وانتهت عملية تطوير مفهوم الاختيار الى نتيجة غير طبيعية وهى ان الاختيار ليس من أجل تبليغ رسالة الهية الى البشرية • ولكنه اختيار للدخول فى علاقة خاصة مع الاله ، يصبح فيها الاله الها للشعب الاسرائيلى ، ويصبح الشعب « الاسرائيلى » عبدا للاله « الاسرائيلى » ولم ينته الأمر عند الاستتار بالاله وبالرسالة ولكنه تعدى ذلك الى فكرة الاختيار للأفضلية ، والتي كانت منطلقا لاغتراب الاسرائيلى فى العالم القديم والوسيط ، ولا نزال نجد لها مبررات وتفسيرات فى عالمنا الحديث والمعاصر •

هكذا اعتقد الاسرائيلى القديم أنه أفضل خلق الله • وأنه مختار الرب • وكان هذا دليله الى العزلة عن بقية البشر من غير الاسرائيليين مما نمى فيه الشعور الذاتى بالغربة ، والاحساس بضرورة الانفصال عن الآخرين ، واعتبار هؤلاء الآخرين « غرباء » و « أجانب » ، حتى وان كان يعيش بينهم • وقد وطدت الطقوس والشعائر هذا الاحساس بما طور من عقائد وأفكار تمنع الاحتكاك بالغريب ، والاختلاط بالأمم الأجنبية ، وتجعل هذا فى كثير من الأحيان شرطا لتمام الطقس أو الشعيرة الدينية • والعهد القديم مملوء بالعبارات الدالة على هذا الفهم للاختيار •

الأصل الثانى : تخصيص التوحيد :

انتهجت اليهودية سياسة عدم التبشير بالتوحيد • واعتباره شأننا دينيا يهوديا لا يخص بقية البشرية • وهكذا فقد منع التراث الاسرائيلى من عبادة الآلهة الأخرى ، بينما سمح لغير الاسرائيليين بالاستمرار فى وثنياتهم واعتقادهم فى تعدد الآلهة • وأطلق العهد القديم عبارات متعددة تشير الى ديانة غير الاسرائيليين مثل « الآلهة الأخرى » ، « آلهة

الأمم الأجنبية » ، وكذلك « الأمم الوثنية » ، وهي عبارات تنطلق على آلهة شعوب الشرق الأدنى القديم للتمييز بينها وبين إله الأسرائيليين . ولم تبذل أية محاولات لتحويل هذه الشعوب إلى عبادة الإله الواحد إله الأسرائيليين لأنه « كما قلنا » ، « إله خاص » .

هذا التخصيص للتوحيد أدى إلى ما يمكن تسميته بالغربة الدينية فلاسرائيليين الهم ، وللشعوب الأخرى آلهتها ، وأصبحت الرابطة بين الإله والشعب رابطة عصبية دموية لا تسمح لغير الأسرائيليين باتخاذ الإله الأسرائيلي إلهها . ووضعت شروطا عنصرية عرقية للتحويل إلى اليهودية . وقد وقفت هذه الشروط لصعوبتها حائلا دينا أن يتحول الإله الأسرائيلي إلى إله لكل البشرية على الرغم من أن اليهودية تؤمن بعالمية إلهها ، ولكن على المستوى العقائدي النظري فقط . كما حال هذا ، أيضا دينا اندماج غير اليهود في اليهود أو العكس . وقد طورت الطقوس والشعائر في الاتجاه الذي يمنع هذا الاندماج . وهكذا تطورت شعور بالاغتراب الديني لدى الإنسان اليهودي جعله يعتقد بعدم وجود علاقات دينية من أي نوع تربطه مع غيره من أشل الديانات الأخرى حتى مع الديانات التي تؤمن بفكرة الإله الواحد كالمسيحية والإسلام .

الأصل الثالث : خصوصية الخلاص :

وكنتيجة لهذه العلاقة الخاصة بين الإله والشعب أصبحت وظيفة الإله فيما يختص بالخلاص مرتبطة بشعبه ، ولا تمتد إلى غيره . فالإله مسئول عن خلاص شعبه ، وتحقيق هلاك أعداء شعبه . وهكذا فالاغتراب ليس مجرد إعلان العزلة عن الآخرين ، وعدم التعامل معهم ، ولكنه يتطور ليعبر عن رغبة في هلاك الآخرين ، ودمارهم على يد الإله المخلص لشعبه .

وقد أدت هذه الأصول الثلاثة: الاختيار والتوحيد الخاص والخلاص

الخاص الى تطور ما أصبح معروفا باسم « العنصريه اليهوديه » التى
تعنى فى المقام الأول وضع سياج حول الشخصية اليهودية فيمنعها من
الاختلاط والاندماج فى غيرها ، وتحاول تحقيق هذا من خلال مفاهيم
دينية أعيد تفسيرها لكى تعطى هذا المعنى . وقد أدت هذه الأصول
بمعانيها الجديدة الى تحقيق عزلة الانسان اليهودى وغربته فى العالم
الى درجة أصبح من الصعب على اليهودى معها أن يعود الى الحياة
مع العالم . وقد ظهرت آثار هذه الغربة اليهودية فى مطلع العصر
الحديث ، ومع حصول اليهودى على الحريات التى منحتها له الثورة
الفرنسية . فقد ثار جدل كبير بين الجماعات اليهودية حول شكل الحياة
فى ظل التحرر الى الحد الذى رفضت فيه بعض الجماعات اليهودية
الخروج من عالمها الخاص ، وتقبل الحياة فى ظل مجتمع أكبر ، يجبرها
على التعامل معه ، ويفرض عليها التنازل عن تلك المعتقدات الدينية التى
سببت اغترابه .

تجربة الاغتراب على المستوى الدينى :

يشتمل العهد القديم على عدد من الأسفار التى تثير تساؤلات
عديدة حول المصير الانسانى بعيدا عن الاهتمامات التشريعية ، والأحكام
الدينية ، والموضوعات التاريخية التى تميز التوراة والكتابات التاريخية
من العهد القديم . ومن أهم هذه الأسفار سفرى أيوب والجامعة للذين
يثيران بعض القضايا المصيرية للانسان والتى لا نجد لها صدى فى
التوراة وما حاولت أن تثبته من عقائد فى عقل الانسان اليهودى وقلبه .
ومن أهم هذه القضايا قضية الوجود الانسانى ، وقيمة الحياة الانسانية
ومعنى العدالة الإلهية ، الى غير ذلك من المشاكل التى تبعث على نوع
جديد من التفكير مغاير تماما لما عهدناه من موضوعات التوراة وقضاياها
ولعل أخطر ما فى هذه القضايا المثارة أنها قد تبعث أحيانا على الشك
فى المصير الانسانى ، وفى العدالة الإلهية ، ونؤدى الى الاعتقاد فى

نوع من العبث الكامن فى الحياة الانسانية التى لا تتبع منطقا معيناً ،
ولا تخضع لاحكام او مقاييس عقلية ثابتة •

ونظرا لخطورة هذه القضايا ، فقد يتساءل البعض كيف وجدت
مثل هذه الأعمال طريقها الى العهد القديم وكيف ضمت اليه • وما هو
تأثيرها على بناء العقلية اليهودية ؟ • والحقيقة أن هذه الأعمال كان لها
تأثيرها المباشر على تطور النقد الدينى والفلسفى للعهد القديم . وانعكست
أفكارها على العقائد الدينية الثابتة التى وطنتها التوراة وبقية كتب العهد
القديم فى عقل ووجدان العالم الغربى حيث كان العهد القديم ولا يزال
جزءاً أساسياً من التراث الغربى • فبالإضافة الى أن العهد القديم كتاب
اليهود المقدس ، فقد أصبح يكون جزءاً أساسياً من الكتاب المقدس عند
المسيحيين ، وأصبح التراث الدينى الغربى يدين للعهد القديم بما ضمه
من أفكار ومفاهيم ومقولات • وهو بلا شك من أكبر الأعمال المكونة
للعقلية الغربية والمشكلة للفكر الغربى على مر العصور • والقضايا التى
ذكرناها تعتبر الأصول الأولى أو البدايات الأولى للتفكير الدينى
والفلسفى الغربى بنظرياته المختلفة • ومن النادر أن نجد فيلسوفاً أو
ناقداً دينياً معاصراً لم يكن لسفرى أيوب والجامعة تأثيراً مباشراً على
فكره وفلسفته الدينية •

ويعتبر سفر أيوب من أكثر أسفار العهد القديم تأثيراً على الأدب
العالمى • فهو من ناحية الشكل الفنى يعتبر أحد النماذج القديمة لفن
القصة الطويلة ذات الحبكة الفنية الجيدة ، والمعتمدة على الحوار بين
الشخصيات كعنصر أساسى • ومن هنا فتأثير قصة أيوب فى العهد
القديم على تطور فن القصة تأثير كبير ، وإن كانت الدراسات الأدبية
المقارنة قد أغفلت هذا الجانب الى حد كبير •

ومن ناحية المضمون ، كان تأثير سفر أيوب أكثر اتساعاً ، فقد
ساهمت القصة فى تطوير فكرة البطولة فى الأدب الشعبى ، وأعطينا

مفهوما جديدا للبطولة فى اطار الدين ، وبعيدا عن مفاهيم البطولة التى سادت فى الآداب القديمة . فقد ألغت قصة أيوب فكرة البطولة القائمة على عنصر التحدى الانسانى للالوهية لأن هذا لا يتناسب مع فكرة التوحيد الخالص الذى حدد مكان الانسان من الالوهية على أساس العبودية المبنية على الطاعة التى هى جوهر الدين . واتخذت البطولة فى ظل التوحيد معنى جديدا يدور حول مدى قدرة الإرادة الانسانية على تحقيق مبدأ الطاعة اذن هى فى المحافظة على الطاعة . والبلاء فى سبيلها ، ومقاومة العصيان والخطيئة . البطولة اذن هى تحقيق أقصى درجات الطاعة الممكنة (٤) .

واذا كان عنصر التحدى للإرادة الالهية قد انتهى ، الا انه ظل عنصرا أساسيا محركا للبطولة فى المحافظة على الطاعة ، كما ظل حيويا فى دفع الانسان الى ذلك . ولكن التحدى هنا تحول من تحدى الإرادة الالهية الى تحدى الإرادة الشيطانية . فالشيطان يدفع الى المعصية والتحدى الانسانى يتمثل فى الحفاظ على الطاعة . ومن هنا يبرز دور الشيطان فى قصة أيوب لأنه الطرف الآخر للتحدى . وهو طرف لا يتحدى فقط الإرادة الانسانية . ولكنه يتحدى أيضا الإرادة الالهية ذاتها اذ أن الشيطان يبدى تحديه للاله أن تكون طاعة أيوب طاعة حقيقية ، فالشيطان يرى أن طاعة أيوب انما هى وليدة نعم الله على أيوب . ولو زالت هذه النعم فستتوقف طاعة أيوب للاله . أما الموقف الالهى فيرى أن طاعة أيوب حقيقية وليست بسبب النعم الالهية فقط . وهكذا يلعب الشيطان دورا ثنائيا فهو يتحدى الارادتين الالهية والانسانية ، ويحاول الايقاع بين الله والانسان . وعلى كل حال يمثل هذا التحدى الشيطانى استخداما ايجابيا لعنصر التحدى يخالف الاستخدام القديم للتحدى ، فالشيطان هنا أصبحت له وظيفة محددة كمخلوق تابع فى النهاية للإرادة

(٤) انظر للباحث : مفهوم البطولة فى قصة أيوب ، الموسوعة العربية بيروت ، ١٩٨٢ .

الآلهية • وهذه الوظيفة تنحصر في الوسوسة للإنسان ، ومحاولة الإيقاع به في الخطيئة من أجل تقويض مبدأ الطاعة الانسانية للاله . وجذب الانسان تجاه الرذيلة ، وعلى الانسان أن يقاوم هذا التحدى الشيطاني بالتمسك بأهداب الطاعة والفضيلة •

طبيعة تجربة الاغتراب في سفر أيوب (٥) :

يخرج قارئ سفر أيوب بانطباع عام وهو أن أيوب عاش خلال تجربته القاسية حالة اغتراب كامل • ونقصد بالاغتراب الكامل الشعور الغامر بالغربة والذي يغرض نفسه على عقل ووجدان الانسان وعلى كل علاقاته • وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم تجربة الاغتراب عند أيوب الى ثلاثة مظاهر مميزة ، اتحدت جميعها لكي تعطينا في النهاية صورة موحدة للاغتراب • وهذه الأقسام الثلاثة هي : الاغتراب عن الناس — الاغتراب عن النفس — الاغتراب عن الاله • ولكن قبل الحديث عن هذه المظاهر للاغتراب نقدم وصفا لطبيعة تجربة الاغتراب عند أيوب حيث نجد مجموعة من الصفات والخصائص المميزة لتجربة الاغتراب عند أيوب من أهمها :

أولا — صفة الجبرية :

ونقصد بها أن تجربة أيوب كانت تجربة اجبارية فرضت عليه فرضا ، ولم يسمع هو اليها بنفسه • فقد كان أيوب موضوعا للتحدى بين الشيطان والاله حيث يقول الشيطان مخاطبا الرب : « هل مجانا يتقى أيوب الله • أليس أنك سيجت حوله وحول بيته وحول كل ماله من كل ناحية • باركت أعمال يديه فانتشرت مواشيه في الأرض • ولكن أبسط يدك الآن ومس كل ماله فانه في وجهك يجدف عليك » (٥) •

(٥) هذه الدراسة تتعلق بتحليل قصة أيوب كما وردت في العهد القديم وكما فسرها اليهود . ولا تتعرض لوضع انبيى أيوب في الاسلام .
(٦) أيوب ١ : ٩ — ١١ •

ومن هنا نستطيع أن نقول أن الاستعداد النفسى للتجربة لم يكن متوافرا لدى أيوب فى البداية ، وقد أظهرت التجربة فيما بعد أن أيوب بدأ يتخطى هذا الحاجز الإجبارى ، وينغمس فى التجربة بكل مشاعره وجوارحه •

ثانيا - صفة الألم والمعاناة المادية والروحية :

لقد ساعدت المعاناة المادية والروحية التى تعرض لها أيوب على ازكاء التجربة عنده والارتقاء بها • وكانت المعاناة سببا دافعا الى الاحساس بالاغتراب • وقد استخدمت المعاناة فى السفر كوسيلة للتحقق من طاعة أيوب وفقا للتحدى الذى أعلنه الشيطان • وأخذت المعاناة شكل عملية تجريد لشخص أيوب ، وتعزية له من أملاكه المادية بالإضافة الى التعزية المعنوية يبعث الشك لديه فى إيمانه وفى طاعته • وتمهيد الطريق لتسرب هذا الشعور الاغترابى الى نفسه •

ثالثا - صفة الحبث وفقدان المنطق والعقل :

فى بداية تجربة أيوب لم يكن هناك تعليل واضح للمعاناة المادية والروحية التى واجهها أيوب • ولم يصل أيوب الى فهم عقابى مطلقى لما حدث له (١) • وقد كان لغياب العقلانية والمنطقية أمره فى ظهور الاحساس بالاغتراب لديه ، وربما كان الأمر أكثر خطورة لو أن شخصا آخر غير أيوب هو الذى مر بتجربة أيوب هذه ، لأن فقدان العقل والمنطق فى الأنبياء والأحداث يؤدى الى الاعتقاد فى عبث الحياة الانسانية ، ويحل بالتوازن فى التفكير الانسانى الذى بنى الأمور الحياتية على أساس من السببية ، فكل شئ سبب ، ولكل معلول علة ، وأن نتائج أحداث مبنية على مقومات منطقية معقولة • فاذا عطل العقل ، وأصبح

(١٧) أيوب ١٠ : ٢ • ٢٨ : ١٢ • ٤٢ : ٣ وانظر كذلك ١٠ : ٧ •
١٦ : ١٧ • ٧ : ٢٠ •

لا يدرك كنه الأحداث وعلتها ، فالنتيجة هي الاعتقاد فى أن الحياة الانسانية حياة عشوائية لا هدف لها ، وأنها عبث فى عبث ، وقد أدى هذا التفكير فى عصرنا الحانى الى ظهور العديد من المدارس الأدبية والفنية التى تبنت فكرة العبث أو اللامعقول وجعلت منها موضوعا أساسيا لها .

رابعاً - صفة الايمان :

لقد نشأ اغتراب أيوب وتطور فى ظل الايمان ولعل هذا أهم ما يميز تجربته عن تجارب الاغتراب الأخرى فى الأدب العالمى القديم والحديث وبسبب هذه الصفة الأخيرة كان حتما أن تصل التجربة الى نهايتها داخل اطار الايمان ، بعكس التجارب الأخرى التى بدأت بالشك وانتهت به . وقد وصل اغتراب أيوب الى نهايته بفضل تمسكه بالايمان وعدم تسرب الشك اليه فيما يتعلق بالعدالة الالهية . ولعل عدم فهم أيوب لما حدث ، وفشله فى الوصول الى تحليل عقلى هو الذى أدى به الى العوة بعقله المحلل الى دائرة الايمان ، والاعتقاد فى أن ما حدث ليس له تعليل لأن هناك قصدا الهيا لا يدركه العقل البشرى . وأن المعرفة الانسانية القاصرة لا يمكنها ان تصل الى معرفة القصد الالهي بسبب الاختلاف الجوهرى بين المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية . وهكذا فالقضية فى النهاية ليست قضية شك أو عبث أو لا معقولية أو غياب المنطق ، ولكنها مسألة اختلاف فى طبيعة المعرفة وقصور انسانى فى التعرف على المشيئة الالهية .

خامساً - الصفة التعليمية الوعظية :

ان الهدف الدينى التعليمى كان عنصرا أساسيا فى تجربة الاغتراب عند أيوب . ونقصد بذلك أن أيوب قد اختير ليعطى لنا مثلا من خلال

تجربته الاغترابية من أجل الموعظة والتربية الدينية . فأيوب نبي (٨) يضرب لنا من خلال حياته وتجاربه مثلاً نستقى منه دروساً لحياتنا الدينية والأخلاقية . وقد اختارته العناية الإلهية لهذا الهدف الذى تحقق من خلال معاناة أيوب الشخصية ، والتي كان الاغتراب نتيجة طبيعية من نتائجها . وكان على أيوب أن يتحمل التجربة الى أن تعلن الارادة الإلهية عن قصدتها ، وتضع نهاية للتجربة بعد أن تحققت الغاية منها . أما عن اختيار أيوب بالذات فيعود الى سبب واضح وهو أن أيوب قد توفرت فى شخصه صفات من يتحمل التجربة حتى يتم به المثل . فهو الانسان المؤمن التقى البار الكريم الصابر صاحب الجاه والسلطان وكلها صفات كانت أساسية فى الشخصية المختارة لأداء هذا الدور ، وبدونها قد لا تنجح التجربة فى الوصول الى الهدف منها .

مظاهر الاغتراب فى تجربة أيوب :

بقى فى حديثنا عن سفر أيوب أن نتناول ألوان الاغتراب فى تجربة أيوب . وهذه الألوان ترتبط بعلاقات أيوب أثناء التجربة ومن خلال محنته . وهذه العلاقات تنقسم بدورها الى ثلاثة أشكال رئيسية هى علاقته مع الناس وعلاقته مع النفس وعلاقته مع الله ومن خلال هذه العلاقات الثلاث تطورت لدينا ثلاثة ألوان للاغتراب تختلف عن بعضها البعض ، ولكنها تتحد لتعطينا تجربة كاملة فى الاغتراب عن الناس والنفس والله .

أولاً - الاغتراب عن الناس :

أدت تجربة أيوب الى حدوث انقلاب فى علاقة الناس به ، وفى علاقته بهم . فقد حولت التجربة أيوب الى فرد أعزل وحيد خاصة بعد موت أبنائه وبناته وفقدانه لأهله وأقاربه . وقد زاد من حدة غربته

(٨) هكذا هو فى الاسلام ، وان كان العهد القديم لا يعتبره نبيا بل حكيماً من الحكماء .

ووجدته الموقف الذي اتخذته أصدقاءه منه فهم لم يكتفوا بهجره . ولكنهم اعتبروه موضوعا لمناقشتهم ، واختلفوا فيما بينهم في أمره فمنهم من اعتبره مستحقا لما حدث له ، ومنهم من عده مخطئا آثما ، وتعطينا القصة تحليلا نفسيا رائعا لطبيعة النفس البشرية وطبيعة العلاقات البشرية ، وما يدور في النفس الانسانية من مشاعر وأحاسيس لا يترجمها الواقع لأنها تظل مكبوتة في العقل الباطن الى أن تحين لها فرصة الظهور . وقد انقسم الناس فريقين في موقفهم من أيوب ، فمنهم من تعاطف معه وأشفق عليه بدون فهم ما حدث له . وفريق آخر لم يكن متعاطفا معه ربما بسبب حقد سابق على جاه أيوب ونعمه انقلبت الى قسوة وتشفى وسرور بما حل به من معاناة . وفي كلتا الحالتين أحس أيوب ببعده عن الناس وغرفته عنهم . فهو لم يرغب في أن يرى نفسه موضع شفقة من أحد أو في موضع حقد وحسد من الآخرين تسبب في قسوتهم به .

وهكذا تطور الاغتراب لديه في علاقته بالناس . وقد عبر عن هذا الاغتراب في اتجاهين ، الأول يعبر عن رغبة داخلية ذاتية لدى أيوب في الابتعاد عن الناس ، وهجرهم الى أن يتقرر مصيره . والثاني يعبر عن رغبة لدى الناس من أهل وأصدقاء وجيران في هجر أيوب والابتعاد عنه بعد ما جرد من كل ما يملك ، وأصبح فقيرا معدوما بلا جاه أو سلطان . وقد زادت رغبتهم هذه في هجره بعدما أصيب أيوب في بدنه ، وأصبح مصدرا للمعدوى والوباء . عند هذا الحد انتهت تماما علاقة أيوب بالناس وعلاقتهم به ، وتحقق الاغتراب في هذا الاتجاه في أكمل صورته .

ثانيا - الاغتراب عن الذات :

الخطوة التالية في تجربة الاغتراب عند أيوب هي التي أدت الى اغترابه عن ذاته . وهي بلا شك مرحلة في الاغتراب تعد أخطر وأعمق

من اغتراب المرحلة الأولى الخاص بعلاقته بالناس • وتعتبر الفقرة الأولى من الاصحاح العاشر من سفر أيوب أصدق تعبير عن هذا الشعور حيث نقرأ قول أيوب : « قد كرهت نفسي حياتي » • وفى مكان آخر يعلن أيوب عن رغبته فى الموت بل ويتمنى أن لو لم يكن قد ولد بالمرّة : « لم لم أمت من الرحم • عندما خرجت من البطن لم لم أسلم الروح • • لم يعطى لشقى نور وحياة لمرى النفس • • » ^(٩) • وكذلك نقرأ : « فلماذا أخرجتنى من الرحم • كنت قد أسلمت الروح ولم ترنى عين • فكنت كأنى لم أكن نأقاد من الرحم الى القبر » ^(١٠) • ويصل هذا الشعور بالاغتراب عن النفس الى ذروته فى لعنة أيوب لليوم الذى ولد فيه : « بعد هذا فتح أيوب فاه وسب يومه • • فقال : « ليت هلك اليوم الذى ولدت فيه والليل الذى قال قد حبل برجل • ليكن ذاك اليوم ظلاما • لا يعتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهار • ليملكه الظلام وظل الموت » ^(١١) •

وهكذا يبدو أن تأثير تجربة الاغتراب قد انعكس على روح أيوب فجعلته زاهدا فى الحياة غير راغب فيها ، أو بمعنى أصح يصور السفر أيوب ، كأنه قد فقد ذاته من خلال دروس الشقاء التى تلقاها •

ثالثا : الاغتراب عن الله :

من بين المشاعر القوية التى أحس بها أيوب خلال تجربته الشعور بالهجر الإلهى له • وقد عبر سفر أيوب عن هذا الشعور فى أكثر من مكان مثل قول أيوب : « اليك أصرخ لهما تستجيب لى ، أقول فما تنتبه الى • تحولت الى جاف من نحوى • بقدرتك يدك تضطهدنى » ^(١٢) وفى

(٩) أيوب ٣ : ١١ ، ٢٠ •

(١٠) أيوب ١٠ : ١٨ — ١٩ •

(١١) أيوب ٣ : ١ — ٤ •

(١٢) أيوب ٣٠ : ٢٠ — ٢١ •

مكان آخر نقراً : « لماذا تحجب وجهك وتحسبني عدوا لك .. » (١٣) .
ومن الضروري أن نذكر أن هذا اللون الثالث من ألوان الاغتراب في
تجربة أيوب كان اغتراباً من طرف واحد بمعنى أن أيوب لم يشعر
باغتراب تجاه الله ، ولكنه أحس باغتراب من الله تجاهه . والدليل على
ذلك الحوار المتواصل الذي يرفعه أيوب الى الله . صحيح أنه لم ينلق
رداً على حوارهِ فكان حوارهِ من طرف واحد . ولكن هذا لم يمنع أيوب
من الاستمرار في الحديث الى الله الى أن أجابه الرب أخيراً من
العاصفة (١٤) . وكشف له حقيقة أمرهِ ، وخلصه مما لحق به من
شقاء ومعاناة (١٥) .

ومع ذلك نستطيع أن نقول أنه إذا كان السفر عرض لبعض
تلميحات الى اغتراب من أيوب تجاه الرب ، فهذا الاغتراب هو من نوع
نظري فكري أو وليد حالة عقلية ذهنية تجعل من الصعب التوفيق بين
النظرية والتطبيق في فكرة العدالة الإلهية وهذا يوضح أن الاغتراب هنا
نتج عن التناقض الذي رآه أيوب في سلوك الرب . أو لنقل أنه وجد
شيئاً من الاستغراب أو الغرابة في هذا السلوك . لأنه تعود على ردود
فعل الهيبة مناسبة لأفعال البشر خيراً أو شراً . ولكنه هذه المرة يصادف
في تجربته الذاتية رد فعل لا يتناسب وفعل أيوب الشخصي ، وهو
ما عبر عنه باصطلاح « شقاء البار » ، بما يتضمنه هذا الاصطلاح من
تناقض داخلي . ولهذا يجدر بنا أن نسمى ما حدث في هذه المرحلة
الثالثة « استغراباً » لا « اغتراباً » فيما يختص بتحديد علاقة أيوب
بالرب . وهذا الاستغراب هو الذي جعل أيوب يثير عديداً من المشاكل
والقضايا الدينية والفلسفية منها قضية العدالة الإلهية ، ومسألة الخير

(١٣) أيوب : ١٣ : ٢٤ .

(١٤) الاصحاح : ٢٨ .

(١٥) الاصحاح : ٤٢ .

والشر ، وقضية المصير الانساني . هذا الى جانب ما يقدمه السفر من رؤية تاريخية خاصة تعتمد على التجربة الذاتية لأيوب ولبعض الشخصيات الأخرى الواردة فى السفر .

وفى هذه المرحلة الثالثة من تجربة الاغتراب ، وهى مرحلة الاغتراب عن الله ، لا يحق أن نهمل تأثير عاملين هامين فى الوصول بتجربة أيوب الى ذروتها ، وفى وضع الاطار الذى انتهت داخله . وهذان العاملان هما الشيطان والايمن . الشيطان كعامل دافع الى الاغتراب والايمن كعامل مانع من الوقوع فيه وهما ، كما نلاحظ ، عاملان متناقضان ، ومن ثم فتأثيرهما على التجربة تميز أيضا بالتناقض أو لنقل بالتحديد الذى أعطى لتجربة أيوب ديناميكيته وحركتها الفعالة فالشيطان هدفه واضح ، وهو تحقيق اغتراب عن الرب ، واغتراب الرب عن أيوب . وهو هدف مزدوج بطبيعة الحال . وهو هدف لا يتعلق بدور الشيطان فى قصة أيوب فقط ، ولكنه دور عام للشيطان مع الانسان ينتهى فى حالة انتصار الشيطان بالوقوع فى الاثم وارتكاب الخطيئة بصرف النظر عن نوعها . والخطيئة هى فى نفس الوقت سبيل الانسان الى الاغتراب عن الرب ، أو الى الاغتراب المتبادل بين الانسان والرب .

أما عامل الايمان فهو العامل الايجابى المحقق للتوازن فى التجربة ، ولولاه لانتهدت التجربة بالوقوع فى الخطيئة ، وتحقق الاغتراب . وقد كان الايمان عاملا حاسما فى تجربة أيوب . والحقيقة أن الشك لم يتسرب الى عقل أيوب فيما يتعلق بطبيعة الالهية وصفاتها الأساسية . ولهذا فالتساؤلات التى أثرت ، والحوار الذى دار بين أيوب وأصدقائه ، وبينه وبين الرب ، كانت جميعها تساؤلات معرفية ، بل ان القضية كلها قضية معرفة وضعت فى هذا الاطار الذى يشبه الاطار التراجيدى ، ولكنه ليس كذلك . بسبب توفر عنصر الخلاص الالهى فى

قصة أيوب (١٦) الى جانب عدم اعتراف الديانة السامية الحديثة بالمأساة كطبيعة للحياة الانسانية ، ولا بالشقاء كصفة لهذه الحياة (١٧) . وقد استخدم هذا الاطار التراجيدى فقط لأجل الموعظة والتأديب والتعليم الدينى بضرب الأمثال (١٨) ، ولكنه مرفوض أساسا كمضمون للحياة الانسانية . ولهذا نعتقد أن كل التفسيرات التى اعتبرت قصة أيوب قصة تراجيدية مأساوية هى تفسيرات خاطئة لأنها اهتمت بالشكل الذى جاءت عليه قصة أيوب ، وانخدعت به ، وأغفلت المضمون الأساسى للقصة وارتباطها بتراث دينى معين لا يقبل المأساة كمضمون ، ولعل هذا هو التعليل الوحيد المقبول لانتصار الايمان فى قصة أيوب فى النهاية بتحقيق خلاص أيوب من معاناة عن طريق التدخل الإلهى فى اللحظة المناسبة بعد أن أدت القصة هدفها ، وهو الموعظة بضرب المثال من أجل التعليم الدينى . وكانت النهاية استعادة الصلة التى انقطعت بين أيوب والرب ونهاية الاغتراب .

* * *

(١٦) ايوب ١٩ : ٢٥ — ٢٧ وايضا ٢٨ : ٢٨ .

انظر تفسير ذلك فى :

Maurice Friedman, Problematic Rebel, the Univ. of Chicago Press, 1970, p. 18.

(١٧) انظر للباحث " مفهوم البطونة فى قصة ايوب " .

(١٨) ايوب ٥ : ١٧ " هو ذا طوبى لرجل يؤدبه الله . فلا ترفض تأديب القدير " . التأديب هدف من أهداف الحكمة الاسرائيلية .

انظر فى ذلك :

R. B. Y. Scott, The Way of Wisdom in the O. T., the Macmillan Co., N. Y., 1971, p. 145 - 6 .

المصادر والمراجع :

- العهد القديم : سفر أيوب .
مجلة عالم الفكر . العدد الخاص بموضوع « الاغتراب »
المجلد العاشر ، العدد الاول ، أبريل ١٩٧٩ .
مجلة فصول . العدد الخاص بموضوع الرواية وفن القص .
مقال : البطل المعضل بين الانتباء والاغتراب .
اعتدال عثمان . المجلد الثاني . العدد الثاني . يناير ١٩٨٢ .
S.G.F. Brandon, « The Book of Job : its significance for the
History of Religion » in his, Religions in Ancient History, N. Y.,
1969.
M. Friedman, « Problematic Rebel : Melville, Dostoievsky,
Kafka, Camus. The Univ. of Chicago Press, 1970.
R. Gordis, The Book of God and Man, 1965.
N. Glatzer, ed., The Dimensions of Job, Schocken Books,
N. Y., 1969.
B. Kurzweil, « Job and the Possibility of Biblical Tragedy
in Arguments and Doctrines, ed. by Arthur Cohen, Harper &
Row, N. Y., 1970.
A. Memmi, Portrait of a Jew, Trans, from the French by E.
Abbott, the Orion Press N. Y., 1968. .
..... The Liberation of the Jew , the Viking Press,
N.Y., 1966.
Josiah Royce, « The Problem of Job » in, Religion from
Tolstoy to Camus, ed. by W. Kaufmann, Harper & Row, N.Y.,
1971 .
R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.T., the Macmillan
Co., N. Y., 1971.
R. E. Singer, Job's Encounter, Bookman Associatiates N. Y.
1963 .

المبحث الثاني

مفهوم البطولة في قصة أيوب

تعتبر قصة أيوب من أشهر الأعمال الأدبية فى تاريخ الانسانية .
فقد انتشرت القصة قديما فى عدد من الآداب التى نشأت فى منطقة
الشرق الأدنى القديم^(١) . كما وجد قصص مشابهة لها فى الأدب المصرى
القديم ، والأدب الأغريقى . ففى كل هذه الآداب تقابل تلك الشخصية
الانسانية التى تتصف عامة بالتقوى والورع وخشية الله ، والتى تتركس
حياتها لخدمة الدين والانسانية وفعل الخير ، ومع ذلك تتعرض هذه
الشخصية لألوان متعددة من الشقاء والمعاناة . التى تحول حياة هذه
الشخصية الانسانية الى مأساة تطور عنها نوع من التفكير الدينى
والفلسفى الذى يعالج أصول مفاهيم الخير والشر .

(١) انظر :

Samuel N. Kramer, « Suffering and Submission :
The First « Job » » in his History Begins at Sumer , Doubleday &
Co., N.Y. 1959 , pp. 114 - 119 .

ويعتبر كريمر القصة السومرية عن أيوب اول قصة مكتوبة من نوعها
عن الشقاء الانسانى والاستسلام . وهذا اقدم من قصة أيوب باكثر من ألف
عام وبالتالي غدا تأثيرها عليها .

انظر ص ١١٥ من المرجع المذكور .

وللاصل السومرى صورة بابلية آشورية وردت بعنوان :
Ludlul bel nemeqi فى J.B. Pritchard,

Ancient Near Eastern Texts, Princeton Univ. Press, 1955, p.
434 - 5.

وانظر أيضا :

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama
of Near Eastern Civilization in Pre - Chassical Times, Doubleday
& Co., New York, 1960. pp. 86 - 7 .

وعن أيوب فى الادب الاغريقى انظر :

Maurice Friedman, « Between Prometheus and Job » in his,
Problematic Rebel, Melville, Dostolevsky, Kafka, Camus, Revised
edition, The Univ. of Chicago Press, 1970 , pp. 3 - 37.

وقد تبلورت هذه الشخصية قديما فى شخص أيوب الوارد فى سفر يحمل اسمه من بين أسفار العهد القديم • وتدور القصة حول شخصية أيوب التقى المطيع للرب : المنفذ لوصاياه ، الخير الذى اشتهر بين قومه بالكرم والمجاهد والسلطان فيتحول ثراؤه فقيرا ، وسلطانه ضعفا ، ويتعرض لكثير من ألوان الشقاء كالمرض وموت الأبناء وهجر الزوجة ، وغدر الأصدقاء • ويصبح أيوب وحيدا غريبا فى الدنيا ، وتبعث هذه الغربة فى نفسه رغبة فى التأمل فى أمور الكون ، ومشكلات الوجود الانسانى لتعطينا صورة لأول محاولة فلسفية جادة فى التاريخ الانسانى لتحليل مشكلة الإنسان : وتحديد علاقته بالخالق وبالكون المخلوق •

وتثير قضية أيوب عددا من المشاكل التى تناولها المهتمون بالقصة بالدراسة والبحث • والمشكلة الأولى التى تعرضها لنا القصة تتمثل فى التناقض الواضح بين فعل أيوب ورد الفعل الإلهى ، والذى تبلور فى عبارة العهد القديم « شقاء البار » ، بما فيها من تناقض ضمنى بين البر ، أى فعل الخير بشكل عام والشقاء الذى هو جزاء البار على بره •

وقد سبب هذا التناقض اضطرابا فكريا لدى بعض المهتمين بالقضية والذين حاولوا علاج هذا التناقض بالوسائل التقليدية أحيانا ، وبوسائل جذرية أحيانا أخرى • ويأتى الحل التقليدى كالعادة من جانب رجال الدين وعلماء اللاهوت من اليهود والمسيحيين الذين اتفقوا على ان ما تعرض له أيوب هو مجرد اختبار لطاعته وتدينه ، وتجربه لإيمانه^(٢) وأن أيوب قد نجح فى هذا الاختبار ، وتغلب على التجربة نتيجة لقوة إيمانه وصبره ، وقد تلقى أيوب المكافأة على النجاح فى هذا الاختبار

Robert Gordis, « The Temptation of Job - Tradition (٢) versus Experience in Religion » in the Dimensions of Job, A Study and Selected Relected Readings, ed. by Nahum N. Glatzer, Schocken Books , N. Y., 1969, p. 75.

بأن أعاد الله اليه أضعاف ما فقد من المال والأولاد ورد اليه زوجه ..
الى غير ذلك من أنواع المكافاة المادية والمعنوية . وهذا الحل التقليدي
لقضية أيوب ، على ما فيه من بساطة ، لا يخلو من معنى أساسى يبلور
لنا لب الدين وجوهره لدى التقليديين من مفكرى الأديان عامة . فالدين
هو الطاعة والانقياد ، وسلوك أيوب . هنا هو السلوك الدينى النموذجى
للإنسان المتدين الذى يعرف عادة بالإنسان المطيع .

هذا العلاج التقليدى للقضية . وان كان كاميا حاسما فى رأى
رجال الدين وعلماء اللاهوت ، الا أنه لم يشف غليل فلاسفة الأديان
الذين حاولوا تعميق مشكلة أيوب ، وعدم الاكتفاء بالنظرة التقليدية الى
قضيته . والحقيقة أن القضية بالنسبة للفلاسفة متعددة الجوانب ،
وهى تبلغ ذروتها فيما يثيره الفلاسفة من جدال حول موضوع « العدالة
الالهية » ، ففعل أيوب — فى نظرهم — لم يقابل برد فعل الهى مناسب
اذ كان من المنطقى أن يكافأ أيوب على ما تقدم من خير ، وعلى ما أظهر
من ايمان وبر وتقوى .

والمشكلة — اذن — هى كيف يمكن التنسيق بين الايمان ومبدأ
عدالة الرب ورعايته للعالم ، وحقيقة الورع والسيء والطيب والاثم^(٢) .

هذا بالاضافة الى أن هناك مظاهر أخرى من التجربة الانسانية
تشير الى مكافأة الشرير على فعل الشر ، مما يزيد المشكلة تعقيدا ،
وينتقل بها من هذا المظهر البسيط الى مستوى أعمق يعمم القضية ،
ويحولها من مجرد تجربة شخصية لأيوب الى قضية انسانية عامة تثير

(٢)

סגל מ.י. מבוא המקרא. ספר שלמים. חנוכי. ٥. ١٧٧
קריית. ספר בלע. ושלמים. ٧

التساؤلات المتعددة حول الوجود الانساني ككل • وتتفرع القضية الى عدة مسائل فلسفية تناقش طبيعة المعرفة الانسانية ، وطرق اتصال الانسان بالخالق ، وأصول فكرتي الخير والشر ، وغيرها من المسائل التي تحتاج الى تحليل واف والى علاج دقيق • وهنا يجب أن نلاحظ ، أن فلاسفة الأديان لا يرون أن وظيفتهم تقتصر على اثاره المشاكل ، ولكنهم يحاولون أيضا البحث عن حلول • وكان من الممكن أن نتوقف القضية عند النتيجة المنطقية وهي أن الاله الذي يكافئ الانسان الشرير ويعاقب الانسان الخير هو اله غير عادل • ولكن الوصول الى مثل هذه النتيجة لا يقدم لنا الا موقفا سلبيا من قضية أيوب ، بل والأكثر من ذلك أن هذه النتيجة من شأنها أن توصلنا الى وجهنا باب النظر ، وهو ما لا يناسب الرؤية الفلسفية • بل ويرمى الفلسفة والفلاسفة بتهمة التزمّت الفكرى ، والتحجر التقليدى ، ووضع القيود التي تمنع العقل الانساني من الانطلاق والتأمل • وهي جميعا انتقادات اعتاد الفلاسفة أن ينسبوها لغيرهم من العاملين بالفكر • ولا يعقل أن يقعوا فيها أنفسهم •

ومن هنا تطالب الأمر ضرورة النظر فى طبيعة الالهية ، وتحليل الموقف الانساني من هذه الطبيعة الالهية • ولتبرير قضية أيوب تبريرا فلسفيا كان لا بد من الاشارة الى الفوارق الضرورية بين الموقف الالهى والموقف الانساني ، والناجمة أصلا عن اختلاف الطبيعتين الالهية والانسانية • وأول مظاهر هذا الاختلاف يبدو لنا فى مسألة الارادة الالهية ، ثم فى مسألة المعرفة الانسانية لهذه الارادة الالهية • فقضية شقاء البار ومكافأة الشرير قضية ترتبط ارتباطا مباشرا بالارادة الالهية التي شاعت أن يكون الوضع هكذا — لا عن تعسف — ولكن لحكمة لا يدركها العقل الانساني • وهنا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام مشكلة أخرى لا تقل تعقيدا ، وهي مشكلة المعرفة الانسانية وهي تتلخص فى السؤال التالى :

كيف يدرك الانسان بمعرفته الانسانية القاصرة الارادة الالهية
أو القصد الالهي في أمر معين ؟ ^(١) .

ولنتضح المشكلة يمكن صياغة هذا السؤال على النحو التالي :
كيف يتعرف الانسان المحدود زمانا ومكانا على الارادة الالهية التي
لا تعرف حدودا زمانية أو مكانية ؟ ومن ناحية أخرى ، اذا كان الشر
موجودا في الحياة الانسانية وأصبح جزءا من تجربتنا اليومية : فما هي
الحكمة من وجوده ؟ وما هي ضرورته ؟ وقد عبر ريتشارد سنجر عن
هذا التساؤل بتساؤل مماثل : اذا كان الخير والعدالة من أبرز صفات
الالهية الخالقة للعالم فلماذا يجعل الاله الخير العادل الشر عنصرا
هاما من عناصر الحياة في هذا العالم المخلوق ؟ ^(٥) .

هذه بعض الأسئلة التي تبحث عن أجوبة لها في جعبة فلاسفة
الأديان . وقد طور هؤلاء بعض النظريات التي حاولوا بها تبرير وجود
الشر . ولعل أبرزها النظرية التي تعتبر الشر ضرورة للتعبير عن حرية
الارادة الانسانية . وهي نظرية فلسفية مرتبطة برؤية دينية في

(١) لقد اعتبر موسى بن ميمون موضوع المعونة المفتاح الرئيسي لفهم
مشكلة سفر أيوب واعتبر قصور معرفة أيوب اسبب الاور لشقائه .

Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed, trans. Shlomo
Pines, with an introductory essay by Leo Strauss, Chicago, 1963.

انظر أيضا :

R. B. Y. Scott, The way of wisdom in the Old Testament, The
Macmillan Co., N. Y., 1971, pp. 146 - 7.

S.C.F. Brandon, « The Book of Job, its Significance (٥)
for the History of Religions » his, Religion in Ancient History,
Studies in Ideas, Men and Events, New York, p. 183.

وانظر أيضا :

Richard E. Singer, Job's Encounter, Bookman Associates,
N. Y. 1963, p. 114.

الثواب والعقاب مفهومًا فعالًا في حياة الإنسان والمجتمع كان لا بد من الاعتراف — على المستوى الدينى — بحرية الإرادة الإنسانية . ونقول على المستوى الدينى لأن الموقف الفلسفى موقف مناصر لقضية حرية الإرادة الإنسانية . وإذا كان على الأديان أن تعترف بهذه الحرية فمن الطبيعى أن يسمح للإنسان بحرية التصرف وحرية الاختيار بين ما يصادفه فى الحياة من مواقف إنسانية ، بعضها ينتهى به الى فعل الخير ، بينما ينتهى بعضها الآخر به الى فعل الشر . ومن الضرورى أن ينعكس هذا الموقف الحر الذى اختاره الإنسان على حياته فى المجتمع . ولم تترك الأديان الأمر معلقا عند مجرد الاختيار ، بل سن معظمها فكرة الثواب والعقاب . ونظرا لقصر الحياة الإنسانية وانتهائها بالموت فقد يحدث ألا يكافأ الإنسان الخير على خيره ، ولا يعاقب الشرير على ما قدم من شر فى حياته الدنيا . ومن هنا فقد سنت فكرة الثواب والعقاب الأخرى ، كما سنت أيضا فكرة البعث ، وهى فكرة مرتبطة بالثواب والعقاب ، حيث تجعل تحقيقها ممكنا بعد نهاية الحياة الإنسانية على الأرض . كما سنت أيضا بعض المفاهيم الأخرى كالميزان والجنة والنار ، وغيرها من الأفكار المرتبطة بالثواب والعقاب ، والتي يتم بها البناء العام للدين ، وهو بناء اخلاقى ، يتصف فيه الخالق بمجموعة من القيم والمثل التي تجعل منه مثالا للخير الكامل . ويطلب من الإنسان الاقتداء بهذه القيم فى حياته الإنسانية . وتجعل الشر عنصرا طارئا فى حياة البشرية ، له وظيفة محدودة هى التعبير عن حرية الإرادة الإنسانية .

وننتقل الآن الى مستوى آخر لمناقشة قضية أيوب بعد أن قدمنا عنها هذه الخلفية الدينية الفلسفية .

لقد ذاعت شهرة أيوب واتخذت قصته أشكالا شعبية عديدة ، بل وأصبحت فكرة أيوب فكرة رئيسية فى الأدب العالمى ، وفى الأدب الشعبى بطبيعة الحال . وهذا يعنى أن أيوب بطلا شعبيا عالميا تتكرر

فكرته في كثير من الآداب العالمية الحديثة كما كان موضوعا للآداب العالمية القديمة . وهذا يجعلنا نتخبط في فهم فكرة البطولة بشكل عام . فقد اختلطت صورة أيوب في الأدب الشرقي بصورته في الأدب الغربي ، وحدث نتيجة لهذا خلط بين مفهوم البطولة في الأدبين يجعل من الضروري إعادة النظر — أو على الأقل — إعادة تقييم بطولة أيوب في ظل التراث الديني الذي نشأت فيه القصة ، وتوضيح المجري الذي سارت فيه لكي تنتقل الى الأدب الغربي ، وتأخذ هناك شكلا مغايرا للأصول السامية ، فأصبح أيوب بطل الاغتراب ، بل والنموذج الأول للاغتراب في الأدب العالمي . فابتعد بهذا عن أصوله القديمة التي لا تعترف بالاغتراب ، حيث أفرغت القصة من مضمونها الديني القديم ، وأصبح الانسان الغريب عن العناية الإلهية البطل المغترب في الأدب العالمي الحديث . بما لهذا المفهوم من انعكاسات غير دينية تبعده عن البيئة الدينية التي نشأ فيها قديما .

وبادئ ذي بدء يجب التنويه الى أن شخصية أيوب شخصية سامية في بنائها العقلي والديني . وهذا البناء العقلي والديني للشخصية السامية لا يعترف بعالم خال من الألوهية . ولا يعترف أيضا بأية صفة للانسان في علاقته بالاله غير صفة الانسان العبد المطيع . وهذه الصفة أعنى صفة العبودية ، صفة أساسية في الشخصية الدينية السامية . ولذلك فأي محاولة لاضفاء صفة البطولة على انسان ما هي محاولة غير أصيلة في الأدب السامي القديم ، وان وجدت فهي من تأثير آداب أخرى غير سامية . وبالنسبة لأيوب نجد هذا المبدأ أصيلا سواء في قصة أيوب في العهد القديم ، أو ما ذكر عنه في القرآن الكريم . فالمصدران يؤكدان عبودية أيوب ولا ينسبان اليه أي نوع من البطولة فسفر أيوب يفتتح قصته في شكل عادي جدا ^(٦) لا ينسب الى أيوب

(٦)

Marvin H. Pope, Job, Introduction, Translation and Notes, The Anchor Bible, Doubleday & CO., New York, 1973, p. 3.

أية صفة اعجازية : « كان رجل فى أرض عوص اسمه أيوب ، وكان هذا الرجل كاملا ومستقيما يتقى الله ويحيد عن الشر » ^(٧) وفى حديث الرب مع الشيطان يؤكد الرب عبودية أيوب : « فقال الرب للشيطان هل جعلت قلبك على عبدى أيوب » ^(٨) . ويعترف أيوب بربوبية الله حتى بعد أن نزع الله منه كل شيء يملكه : « عريانا خرجت من بطن أمى عريانا أعود إلى هناك » . الرب أعطى والرب أخذ فليكن اسم الرب مباركا » ^(٩) . وفى نهاية القصة تتكرر عبارة عبدى أيوب أربع مرات فى فقرتين متتاليتين ^(١٠) لتؤكد على عبودية أيوب ، وعلى أن ما فعله لم يكن من البطولة فى شيء .

وكما أكد العهد القديم على عبودية أيوب نجد القرآن الكريم يبرز أيضا شخصية أيوب فى نفس الصورة . وقد ورد ذكر أيوب مرتين فى القرآن الكريم ، وفى المرتين نجد تأكيدا على علاقة العبد بالمعبود . وفى سورة ص نقرأ : « وأذكر عبدنا أيوب إذا نادى ربه أنى مسنى الشيطان بنصب وعذاب . اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب . ووهبنا له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولى الألباب » . وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنت انا وجدناه صابرا نعم العبد انه أواب » ^(١١) . وفى سورة الأنبياء : « أيوب إذا نادى ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين . فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين » ^(١٢) .

(٧) سفر أيوب ١ : ١ .

(٨) سفر أيوب ١ : ٨ ،

(٩) سفر أيوب ١ : ٢١ .

(١٠) سفر أيوب ٤٢ : ٧ ، ٨ .

(١١) سورة ص ٤١ — ٤٤ .

(١٢) سورة الانبياء ٨٣ — ٨٤ .

لهذا يجب أن نفرق بين شخصية أيوب كإنسان تعرض لألوان من الشقاء وبين الشخصيات المماثلة التي وردت مثلاً في الأساطير الإغريقية القديمة^(١٢) . فأيوب في العقيدة السامية ليس بطلاً مأسويًا بالمعنى المنهوم في الأدب الإغريقي . كما أن حياته لم تكن مأساة بالمعنى الإغريقي . فقد خلق عالم الإغريق القدامى باللهته المتعددة فن المأساة (التراجيديا) الذي يروي قصص الأبطال من البشر والآلهة في صراعهم ومحاولاتهم اليائسة لفهم أنفسهم ، والعالم الذي يعيشون فيه . وهو عالم اختلطت فيه الآلهة بالبشر ، وتنوع الصراع بين الآلهة . وبينهم

(١٢) حاول سيروس جوردون الربط بين الحركة التي أدت إلى ظهور التراجيديا الإغريقية في القرن الخامس قبل الميلاد وبين ظهور التراجيديا في الأدب العبري ، وهو يعتبر قصة أيوب في العهد القديم مثلاً واضحاً على هذا . فكما أن الدراسات الإغريقية استمدت إلهامها ومواقفها من الأدب الملحمي فكذلك تعود أصول قصة أيوب وبطلها إلى أدب ملحمي سابق على الأدب العبري القديم . هو الأدب الملحمي الكنعاني . وبالإضافة إلى هذا يرى جوردون أن الدراميين الإغريق والعبريين اهتموا في أعمالهم الدرامية بالحوار أكثر من اهتمامهم بالفعل الدرامي ، كما يتضح في سفر أيوب . وكما أن الأعمال التراجيدية الإغريقية تعالج مشكلة شقاء الإنسان على يد الآلهة ، فكذلك أيضاً يعالج سفر أيوب معاناة أيوب على يد الإله . ويرى جوردون في هذه المقابلات دليلاً على احتكاك الأدب العبري القديم بالأدب الإغريقي ، ويرى ضرورة الربط بين دراسات الكتاب المقدس وأدب شرق البحر المتوسط لما في ذلك من فائدة في الكشف عن كثير من صلات العالم القديم .

انظر :

Cyrus Gordon, The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations W. Norton & Co., N. Y. 1965, p. 299 - 300.

ومن المصادر الأخرى التي اعتبرت قصة أيوب نوعاً من الدراما الإنسانية .

انظر :

1959. 9. 9. طبعة 7574 P. 638

وبين البشر أحيانا : وبين البشر وبعضهم البعض أحيانا أخرى • وعن طريق هذا الصراع يكتسب بعض الآلهة والبشر أيضا صفة البطولة • بصرف النظر عن نتيجة هذا الصراع • انتصارا كانت أم هزيمة •

ولا يمكن مقارنة هذا النوع من الصراع بما تعرض له أيوب أو غيره من الشخصيات السامية • وذلك لأن الصراع الأول جاء نتيجة لهذا الفهم المأسوي للحياة • أما الصراع الثانى فله هدف ايجابى ولا يصدر عن نظرة مأساوية للحياة الانسانية • فأيوب وأمثاله أصحاب رسائل تعتبر المعاناة وسيلة لتبليغها • وليست هدفا لذاتها • والتراث الدينى السامى لا يعترف بالشقاء كأسلوب حياة • وذلك لأن هذا التراث الدينى يقوم على الايمان بقوة خالقة قادرة على منح الخلاص • وهى تظلم من القيم يقف عقبة فى وجه التفكير المأساوى التراجيدى • وربما كان هذا هو السبب فى أن الأدب السامى القديم بل والحديث أيضا لم ينجح فى خلق أدب مسرحى يعبر عن التراجيديا • بل لهم يعرف الساميون المسرح على الاطلاق • على الرغم من وجود مادة أدبية كقصة أيوب ويوسف ويونس وغيرها • ويرجع السبب فى ذلك الى عدد من الأسباب منها :

أولا : أن فن المسرح يحتاج الى نظام دينى تتصارع فيه القيم • وتختلط فيه الشخصيات حتى يتم خلق العمل الدرامى • وهذا الشرط لا يتوفر فى نظام القيم السامى • فهذا النظام لا يعرف صراع القيم كما عرفه النظام الاغريقى • ففى النظام القيمى السائد فى التراث السامى الخير بين والشر بين • ولا مجال للخلط بينهما • كما أن الاحلال أيضا بين والحرام بين • ولا مجال للبس بينهما • ولا شك فى أن اختلاط هذه القيم فى الشخصية الانسانية يؤدى الى ظهور الصراع والشقاء كعنصر أساسى فى الحياة الانسانية • إذ أن مصدرهما عدم القدرة على التمييز بين الخير والشر • حتى الديانة المسيحية — مع بعدها عن التراث السامى الأصيل وذلك بتأثير الفلسفة اليونانية — التى طورت فنا

مسرحيا في العصور الوسطى^(١٤) لم يتجاهل القائمون على هذا الفن في ذلك الوقت التفرقة الأساسية بين القيم الايجابية والقيم السلبية في شخصيات الممثلين^(١٥) . ولهذا نجد ادوار الشخصيات لا خلط فيها . فهناك شخصيات تمثل الخير ، وأخرى تمثل الشر . بعكس شخصيات الأدب الاغريقي كشخصية أوديب وانتيجون وكريون . فكلها شخصيات جمعت بين الخير والشر ، وتنازعها الفضيلة والرذيلة في نفس الوقت .

ثانيا : ان العلاقة بين الخالق والمخلوق في التفكير الديني السامي علاقة مباشرة واضحة ، ولا مجال أيضا لاختلاط القيم والمبادئ

(١٤) لقد فاقت المسيحية غيرها من ادبيات في ابراز الجانب الدرامي في الحياة البشرية . فالتاريخ البشري في نظر المسيحية ليس الا مأساة . تنتهي بالصليب والامه . وقد بدأت المسيحية بهذا الفعل الدرامي . ونصورت العالم في شكل مسرح تزيينه ثلاثة مناظر . هي السماء والارض والجحيم . وجعلت الضمير الانساني « ووطنا لغزاع لا يفتأ يتجند بين الانسان القديم الذي يبرز نحتنير الخطيئة الاولى ، والانسان الجديد الذي غنته التعميد خلقا آخر . وقد استولت الطقوس الدينية على هذه المادة الدرامية . واستخدمتها واحاطتها بحشود من الاناشيد والملابس والاشعار الكنسية التي جمعت من هذه الحفلات الدينية مشاهد من شأنها ان تعلم الشعب المؤمن وان تشير مشاعره أيضا . فالكنيسة هي التي وجدت فيها البشرية هذا النوع من القلق الذي تبحث عنه في المسرح » .

انظر تفاصيل ذلك في :

المسرح الديني في العصور الوسطى تأليف جان هرابيه و ادم جوسار
ترجمة د . محمد محمد القصاص ، مكتبة النهضة المصرية . القاهرة
ص ٨٠٧ .

Baruch Kurzweil, « Job and the Possibility of (١٥)
Biblical Tragedy » in Arguments and Doctrines, a Reader of
Jewish Thinking in the Aftermath of the Holocaust, selected with
introductory essay by Arthur Cohen, Harper & Row, N. Y.,
1970, p. 327.

فيها (١٦) فالله في التفكير الديني السامي هو مثل العدالة المطلقة ومثال الرحمة . هذا في الوقت الذي كانت فيه آلهة الاغريق آلهة عادلة ظالمة في نفس الوقت ، وانعكس هذا الخلط بين صفتي العدالة والظلم على الحياة الانسانية . التي اتسمت بالقلق والشقاء نظرا لعدم اطمئنان الانسان وثقته في سلوك الآلهة . وهكذا يظهر العنصر الدرامي في حياة الانسان الاغريقي القديم . الذي اضطر الى الدخول في صراع مع قوى لا يعرف ان كانت تنصره ، أو تعاديه ، أو أن كانت ستتنصفه أو تظلمه .

ثالثا : يرتبط مفهوم العدالة الالهية في الفكر الديني السامي بمفهوم الخلاص الذي أصبح عقيدة دينية ثابتة . فالعدالة الالهية تجعل الخلاص الانساني ضرورة مهما طال شقاء البار ، أو ارتفعت درجة معاناته . وهذا يعني أن المأساة ليست عنصرا دائما في الحياة ، فالخلاص هو النهاية الحتمية للتفكير التراجيدي ، ولا وجود للبطل التراجيدي طالما أن خلاصه لا شك واقع . لهذا نجد أيوب ، الأدب السامي لا يشك في امكانية خلاصه ، ولا يعتبر نفسه البطل ضحية صراع القيم ، فهو عالم بالخير والشر ، ومؤمن بعدالة الاله ، كما أنه لا يدخل في تحدى القوة الالهية ، كما فعل الاغريقي القديم الذي دفعه

(١٦) يؤكد موريس فريدمان على هذه العلاقة المباشرة بين الله والانسان في العهد القديم بقوله : « ان الله ينزه نفسه حقيقة عن خلقه ولكنه يبقى في علاقة مباشرة مع الخلق . فانه العهد القديم ليس على اولى او محركا اول — المنشئ والمنظم لنظام كونى — انه يقف في علاقة مباشرة مع كل جزئية دقيقة » ويقتبس من سفر أيوب الفقرات التالية : « المرحزح الجبال ولا تعلم . الذي يقبلها في غضبه المزعزع الارض من مقرها فتزلزل اعمدتها الامر الشمس فلا تشرق ويختم على النجوم . الباسط السموات وحده والمائى على اعالي ابحار » .

(أيوب ٩ : ٥ — ٨) انظر :

Maurice Friedman, Problematic Rebel, p. 50.

عدم يقينه فى السلوك الالهي الى الدخول فى صراع ضد الالهة • وقد عبر أيوب أصدق تعبير عن شعوره تجاه ما وقع به من معاناة ، وعن علاقته بالرب خلال هذه المعاناة بقوله : « اننى اهرب من الرب الى الرب أحبه وأؤمن به ، فأنا لا أنظر الا بعين واحدة ترى نوره فى كل ظلام وترى رحمته فى كل عذاب وترى عدله فى كل عقاب » كما أن الآيات القرآنية التى سبق ذكرها تؤكد أيضا على وجود الرحمة الالهية كمعصر أساسى فى قصة أيوب يضمن له ولأمثاله الخلاص النهائى من حال المعاناة التى تصادفهم لأجل قصير ، ومن أجل تحقيق غاية الهية سامية وهكذا تتكرر فى الآيات القرآنية العبارات الدالة على الرحمة الالهية : « وأنت أرحم الراحمين » تؤكد ثقة أيوب فى رحمة الله وفى خلاصه النهائى • كما أن « رحمة من عندنا » و « رحمة منا » تؤكدان على وجود الرحمة كصفة أساسية فى الذات الالهية ، وبها يتم للإنسان خلاصه مما يعانىه من شقاء دنيوى •

ولهذه الأسباب السابقة ، نرى ، فى النهاية ، أن الأفكار التى حيكّت حول شخصية أيوب لتجعل منه بطلا شاعريا إنما هى من تأثير الأدب السامى الذى تطور فى ظل تعدد الالهة على الأدب السامى التوحيدي^(١٧) • فهى ليست معبرة عن التفكير الدينى السامى الأصيل القائم على فكرة التوحيد • ولهذا ، أيضا نرى ضرورة الاحتياط والحذر عند استخدام مصطلحات : البطل ، والبطولة ، والمأساة ، وشقاء البار ، وغيرها عند الحديث عن أيوب • فهذه المصطلحات لا تعبر عن معنى أصيل فى قصته ، كما أنها لا تفيد فى شرح تجربة أيوب وتوضيح القصد الالهي منها • هذا بالإضافة الى أن هذه المصطلحات تبرز عنصر التحدى الانسانى للمشیئة الالهية • وهو عنصر قد اختلف تماما من

(١٧) يعتقد براندون ان هناك نائرا بابليا آشوريا على كاتب سمر أيوب فيما يتعلق بالنظرة التشاؤمية التى ترددت فى السحر وغيمها يتعلق بالافكار الحشرية الواردة فيه •

الحياة الدينية السامية فى ظل التوحيد ، هذا وان استمر التحدى سمة من سمات الحياة الدينية فى ظل تعدد الآلهة ، فأعلن الانسان تمرده وتحدى للآلهة والطبيعة والبشر ، ورفع نفسه الى مقام الآلهة غير مقتنع بطبيعته البشرية .

وبعد سيادة التوحيد اختفى عنصر التحدى لأن الاله الواحد اله عادل ورحيم ، وهاتان الصفتان تبثان الثقة والطمأنينة عند الانسان ، وتجعله متفانيا فى طاعة الاله وفى اثبات عبوديته فى ظل ربوبية الاله ، فيقبل الانسان المشيئة الالهية حتى وان جاءت غير مواكبة لطبيعة السلوك الانسانى .

* * *

المصادر والمراجع :

- ١ - القرآن الكريم .
٢ - العهد القديم . سفر أيوب .
٣ - جان فرابييه و أ.م. جوسار المسرح الدينى فى القصور
الوسطى . ترجمة د. محمد محمد القصاص . مكتبة النهضة المصرية
القاهرة .

סגל נ. נ. פבר. המקרא. ספר שלישי כהוגים. חומות
הרמית. שיר בעל. ידועים תש"ך.

- S.G.F. Brandon, 'The Book of Job : its significance for the History of Religions' in his ,Religions in Ancient History, Studies in Ideas, Men and Events, New York, 1969.
- Maurice Friedman, 'Between Prometheus and Job' in his, Problematic Rebel : Melville, Dostoevsky Kafka, Camus, Revised Edition, the University of Chicago Press, 1970.
- Robert Gordis, «The Temptation of Job-Tradition versus Experience in Religion» in the Dimensions of Job, a study and selected Readings, ed. by Nahum Glatzer, Schocken Books, N.Y., 1969.
- Cyrus Gordon, The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations, The Norton Library, N.Y., 1965.
- Samuel N. Kramer 'Suffering and submission : the First Job' in his, History Begins at Sumer, Doubleday & Co., New York, 1959.
- Baruch Kurzweil, «Job and the Possibility of Biblical Tragedy» in Arguments and Doctrines, Selected with introductory essay by Arthur Cohen Harper & Row, N.Y., 1970.
- Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed, trans. by Shlomo Pines, with an introductory essay by Leo Strauss, Chicago, 1963.

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times, Doubleday & Co., New York, 1962.

Marvin Pope, Job, Introduction, Translation, and Notes, The Anchor Bible, Doubleday & Co., N.Y., 1973.

R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the Old testament, The Macmillan Co., New York, 1971.

Richard E. Singer, Job's Encounter, Bookman Associates, N.Y., 1963.

* * *

محتويات الكتاب

تقديم	٢
الباب الأول : دراسات تاريخية :	٧
المبحث الأول : الدلالات التاريخية والدينية للمسميات عبري — اسرائيلي — يهودي : نظرة مقارنة في المصادر اليهودية والمسيحية والاسلامية .	٩
المبحث الثاني : التاريخ العبري القديم : رؤية نقدية عامة .	٥١
المبحث الثالث : التفكير التاريخي واثره على الادب والفن عند شعوب ما بين النهرين .	٦٧
الباب الثاني : دراسات دينية :	١٢٢
المبحث الأول : منهج ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة	١٢٥
المبحث الثاني : خصائص الديانة اليهودية في ضوء مقارنتها بالديانة النسامية القديمة .	١٦٧
الباب الثالث : دراسات ادبية :	١٨٣
المبحث الأول : اصول الاغتراب ومصادره في الادب العبري القديم .	١٨٥
المبحث الثاني : مفهوم البطولة في قصة ايوب .	٢٠٩



رقم الايداع بدار الكتب ٨٥/٥١٣٠

دار التوقيف والنمذجة
للطباعة والجميع الألى
الانزاع ٣٠ ميهنات المومل
بجوار جامع الدار

Handwritten text, possibly a title or header, in a cursive script. The text is faint and difficult to decipher but appears to be written in two lines.

Handwritten text in the center of the page, possibly a date or a short note, in a cursive script.

Handwritten text at the bottom of the page, possibly a signature or a footer, in a cursive script.